CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 3

DANIEL BLANCHARD

CRISIS DE PALABRAS

NOTAS A PARTIR DE CORNELIUS CASTORIADIS Y GUY DEBORD

Edición y prólogo de
Amador Fernández-Savater

ACUARELA LIBROS

A. MACHADO LIBROS

Licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 España
Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, siempre que se reconozcan los créditos de la misma de la manera especificada por el autor o licenciador. No se puede utilizar esta obra con fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de ésta. En cualquier uso o distribución de la obra se deberán establecer claramente los términos de esta licencia. Se podrá prescindir de cualquiera de estas condiciones siempre que se obtenga el permiso expreso del titular de los derechos de autor.

© de la presente edición: 2007 Ediciones Acuarela

Primera edición:
Mayo de 2007
Traducción:
Álvaro García-Ormaechea
Ilustraciones:
Acacio Puig
Edición:
Ediciones Acuarela
Apartado de correos 18.136, 28080 Madrid
info@acuarelalibros.com
www.acuarelalibros.com
Impresión:
Top Printer Plus
Móstoles. Madrid
ISBN:
978-84-7774-192-3
Depósito legal:
M-20.529-2007

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 5

ÍNDICE

PRÓLOGO

Error del sistema; notas a partir de Daniel Blanchard *(por Amador Fernández-Savater)* 7

CRISIS DE PALABRAS

Respuesta a la encuesta de la revista *Lignes* sobre «el deseo de revolución» 29

Destellos en la Historia: *a viva voz* con Daniel Blanchard y Hélène Arnold 37

Guy Debord, en el ruido de la catarata del tiempo 79

Preliminares para una definición de la unidad del programa revolucionario *(por Pierre Canjuers y Guy-Ernest Debord)* 103

Post scriptum (2005) 113

Castoriadis, creación humana y política 119

Castoriadis y la idea de revolución 143

Crisis de palabras 169

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 6

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 7

PRÓLOGO

Error del sistema; notas a partir de Daniel Blanchard

Amador Fernández-Savater

Arrastrado por un incorregible entusiasmo de *grupie*, diserto largamente ante Daniel sobre las portentosas capacidades anticipatorias y visionarias de Socialismo o Barbarie: durante años, el grupo elaboró en una soledad casi absoluta algunos problemas (autonomía del proletariado, importancia de las reivindicaciones cualitativas, crítica de la alienación burocrática y de la sociedad de consumo, etc.) que estallaron de pronto en Mayo del 68, *socializándose* entre millones de personas como cuestiones cruciales, vitales, impostergables, de primera necesidad. Por toda respuesta, Daniel me cuenta una anécdota: el 1 de mayo del año 68, por iniciativa de Daniel Mothé, una de las figuras más relevantes de S o B, fresador en Renault y «antena» privilegiada del grupo en el mundo obrero, los antiguos *socialbarbares* deciden verse de nuevo. S o B se había disuelto un año antes, desmoralizado por la contradicción de pensarse como organización revolucionaria sin procesos portadores de revolución a la vista. Mothé escribe a sus antiguos compañeros animado por el eco que encuentran las ideas de S o B en algunos ámbitos significativos de la sociedad francesa (por ejemplo, en la universidad de Nanterre, laboratorio de malestares y formas de contestación política donde prende la

mecha de Mayo). En la reunión no se replantea el silencio y la disolución del grupo, ni se llega a ningún resultado concreto[1]. Parece que no todo el mundo escucha esos ecos («¿no serán alucinaciones más bien?»). Unos días más tarde los *socialbarbares* se reunen de nuevo, esta vez con otros miles de personas, en torno a las barricadas parisinas, en medio de la huelga general y la parálisis revolucionaria más grande que nunca haya sacudido un país del Occidente 'liberal' tras la posguerra. «Ahí tienes toda nuestra capacidad de anticipación», concluye Daniel entre risas. Protesto, pero mi fabulación queda noqueada y en la lona. Esa es precisamente la manera de pensar de Daniel: a partir de detalles, de historias que contienen «problemas, claves y preguntas». Buenas historias que *dejan pensando* y destruyen ipso facto los malos mitos construidos sobre la simplificación y la búsqueda interesada de una respuesta fácil, de un mensaje edificante, de una invitación a la imitación literal. Si retomamos el concepto-estrella de Guy Debord, con quien Daniel tuvo durante un tiempo una relación de amistad, y (re)definimos el «espectáculo» como aquella representación que disimula (despotencia y expropia) la multiplicidad, la complejidad, la contradicción, el tiempo, la ambivalencia y el carácter colectivo de toda producción, deberíamos convenir que éste no se proyecta y difunde sólo del lado de los *media*, la política tradicional o el mercado. Por el contrario, se reproduce

1. Hay información sobre esa reunión en *Socialisme ou barbarie, un engagement politique et intellectuel dans la France de l'aprés-guerre*, de Philippe Gottraux (Payot Lausanne, 1997), un libro que mezcla un análisis histórico del grupo riguroso y bien interesante con una interpretación muy discutible de su trayectoria realizada con las herramientas conceptuales de Pierre Bourdieu, desde luego más aptas para captar la «determinación» que la «creación».

cada vez que cedemos a la tentación de *depurar* la historia para fabricarnos un trapo rojo que agitar ante no sé qué masas o un garrote para golpear al adversario.

¿Qué había pasado? La anécdota de Daniel desafía a adentrarse en territorio desconocido, a poner el pie en ese «área ciega» de S o B y a pensar quizá de nuevo la historia del grupo desde ahí. ¿Y si ese desafío nos impulsa aún más lejos y repensamos la crítica social de los años 60 desde ese punto? Históricamente estaría justificado, creo. Porque paradójicamente Mayo del 68 fulminó a todos los grupos que habían teorizado durante años aquello que de pronto los acontecimientos les pusieron enfrente: por ejemplo, Information-Correspondance Ouvrières, Pouvoir Ouvrier (surgidos ambos de escisiones de S o B) o la misma Internacional Situacionista. Todos salieron muy *tocados* del 68, aunque renquearan todavía algunos años. Pero, ¿y si tomarse en serio el envite supone ir todavía más allá y revisar el problema general de las relaciones entre teoría y práctica desde el compromiso con la idea de emancipación? Yo diría que ese es el sentido más profundo de *Crisis de palabras,* por supuesto elaborado con el estilo de Daniel: notas, *ensayos*, fragmentos y esquirlas de discurso, intuiciones, anécdotas e historias reveladoras. ¿Acaso puede hacerse de modo sistemático? ¿Y si es esa «voluntad de sistema» precisamente el problema? Pero no nos adelantemos. El material a partir del cual Daniel puede arrojar alguna luz sobre la tensión entre existencia (política) y concepto (símbolo y vida en el caso de los situacionistas) es naturalmente la teoría revolucionaria de los años 50 y 60 (y los desarrollos posteriores de Castoriadis), de la que no sólo fue un testigo privilegiado, sino a la que también hizo su aportación y que aún constituye hoy de algún modo (entre otras mil influencias) «sus ojos y su carne».

S o B, la IS, Mayo del 68

Efectivamente, Daniel estuvo entonces en los lugares más interesantes en los que se podía estar, que no son nunca espacios etiquetados mediáticamente o producidos desde arriba, sino puntos de experimentación-vida en zonas de sombra a través de los cuales avanza (en espiral) la Historia. Esto al menos a juicio de alguien como yo que ha crecido leyendo todo lo que se produjo allí entonces y a quien la amistad con Daniel (y con su compañera Hélène, que militó igualmente en S o B) le permite ahora elaborar (y, por tanto, *actualizar*) un fragmento decisivo de la vida con mayor profundidad, *sin malos mitos*.

A partir de 1957, Daniel milita en Socialismo o Barbarie, que desarrolla una crítica despiadada de los regímenes del Este y del Oeste, definidos ambos como sociedades de capitalismo burocrático, a partir del «revelador» que constituye la capacidad de autoorganización del proletariado (en primer lugar; ampliada más adelante a mujeres, jóvenes, minorías, colonizados), abriendo así una brecha vital en los imaginarios troquelados entonces de forma hegemónica en el molde cerrado del marxismo-leninismo. Cuando nuestro presente considera el marxismo ya sólo como un «perro muerto» y quienes lo utilizan suenan generalmente de lo más provocador (pensemos en Zizek), nos cuesta quizá imaginar y evaluar la importancia del gesto de S o B, su violencia destituyente, la apertura que implicó entonces, con la URSS (ab)sorbiendo los sesos de generaciones enteras de militantes. Es una lástima que la matriz de pensamiento tan fecunda que supuso S o B sea hoy completamente desconocida (por supuesto en

España[2], pero no sólo): es difícil entender de donde salen tantísimas cosas en los años 60 y más adelante sin considerarla siquiera. Un pequeño botón de muestra, luego apuntaremos otros: el primer texto exhaustivo del grupo crítico con la China maoísta tan refulgente entonces data de 1958 (previo a la conocida denuncia de Simon Leys y muy anterior a un texto como «El punto de explosión de la ideología en China» de Debord). Y no se trata sólo de una denuncia moral de crímenes y atropellos, sino de una consideración exhaustiva de la lucha de clases en la China burocrática, realizada en nombre de una perspectiva revolucionaria.

En 1960, otro lugar interesante para estar (aunque fuera bien difícil quedarse un rato largo) eran los alrededores de Guy Debord, entonces en plena apertura y ebullición. Daniel estuvo próximo a él durante algunos meses, en una cercanía no sólo amistosa, sino también polémica y creadora, como atestigua el manifiesto escrito por ambos y publicado en este libro. De hecho, más bien podría decirse que Debord estuvo en las cercanías de Daniel, porque formó parte durante un tiempo de S o B en un episodio casi desconocido (¿ocultado? De nuevo esos malos relatos…) que se narra y analiza en este libro extrayendo toda su riqueza de significados. A la historia que nos llega de la Internacional Situacionista (y de Debord)

2. Acuarela Libros & A. Machado prepara ahora la edición de una antología de textos de S o B, inspirada en la que acaba de aparecer en Francia a cargo de un grupo de antiguos militantes de S o B (Acratie, 2007), entre ellos Daniel y Hélène. En España S o B se conoció sobre todo a través de la traducción masiva de los artículos de Castoriadis que se hizo durante los años 70, cuando las luchas del «otro movimiento obrero» (http://www.autonomiaobrera.net/) estaban en su apogeo. Se puede consultar una bibliografía exhaustiva aquí: http://www.agorainternational.org/.

le pasa un poco lo contrario que a la de S o B, aunque quizá con un resultado parecido: una verdadera inflación de libros, reflexiones y testimonios que no llegan sin embargo a proponer *actualizaciones* fecundas y satisfactorias de su crítica. Podríamos aventurar quizá que ello tiene algo que ver con una comprensión *espectacular* de la historia de la IS; y no caigo aquí en la facilidad de referirme sólo ni mayormente a que Debord sea hoy un personaje muy goloso para la industria cultural. Por el contrario, hablo de comprensión espectacular en el sentido preciso de un acercamiento limitado a los *resultados* de la crítica situacionista, que desconoce (o banaliza) el *proceso* de elaboración colectiva de esa crítica, su misma vida: no sólo las referencias teóricas, sino la época, sus luchas, los mismos dispositivos prácticos a través de los cuales se producía el pensamiento, las aportaciones exteriores, la participación en el interior del grupo, las contradicciones, los problemas *y todo eso a la vez*[3]. La contribución de Daniel se mueve en un sentido completamente inverso a esa tendencia esterilizadora a la simplificación radical de la figura de Debord, como el lector podrá comprobar unas páginas más adelante.

Por último, citaremos brevemente la experiencia activa y gozosa de Daniel en la revuelta de Mayo que tanto nos han hecho detestar sus intérpretes mediatizados, con su repelente nostalgia o su penoso arrepentimiento, dos formas distintas de

3. Por supuesto, no sólo pienso en las lecturas académicas o mediáticas de los situacionistas. Por ejemplo, hay toda una interpretación *maurrasiana* de la trayectoria de la IS que, con el pretexto de criticar el entusiasmo tecnófilo (muy discutible) de la primera etapa situacionista, la vacía absolutamente de su contenido experimental más rico (el vínculo vivo con el presente) y nos transmite una corteza intragable.

desconectar igualmente el pasado del presente. La participación de Daniel pasa sobre todo por dos de las iniciativas que mayor sintonía alcanzaron con la dinámica profunda del movimiento colectivo, dos casos de innovación organizativa absolutamente situacional habitadas y animadas por muchos revolucionarios anónimos que hasta el día anterior no eran desde luego militantes profesionales ni libertarios de toda la vida: el Movimiento 22 de Marzo (que nació en Nanterre mes y medio antes, como su propio nombre indica) y los Comités de Acción. Me pregunto aquí, considerando sobre todo la experiencia situacionista (en realidad, completamente *anti-situacionista* en este punto), si no fue una verdadera suerte el hecho de que S o B se hubiese disuelto ya antes del Mayo, lo que impedía a sus militantes responder con una identidad previa a lo nuevo y les obligaba a sumergirse en el movimiento real para crear ahí espacios de elaboración de lo que sucedía y de acción directa no dados de antemano y, por tanto, inevitablemente *desfasados* con respecto a la ruptura radical del acontecimiento. Es una alternativa recurrente: pre-comprender las situaciones con categorías generales o inventar nombres que las acompañen potenciándolas, conservar la identidad (su logo, su *copyright*) o conservar la capacidad de pensamiento-creación arriesgando la identidad en el movimiento (de lo) real[4].

Desde luego, la riqueza de todas estas experiencias es una base más que suficiente (y actual, a través de mil ramificaciones) para pensar a partir de ahí el vínculo entre palabra y vida, una vida que se quiere política.

4. Tomo la distinción entre categorías y nombres del colectivo Situaciones (Buenos Aires), cuya reflexión sobre el problema teoría-práctica salpica todo este texto, así como la de su amigo Ignacio Lewkowicz.

«Esa maldición de la Teoría separada de la experiencia»

El propio Castoriadis ha analizado muy profundamente la relación tradicional entre pensamiento y acción que hemos heredado. Por un lado, la teoría entendida como contemplación desinteresada de lo real. Por otro, la práctica entendida como ejecución técnica de la línea correcta prescrita por la *mirada* teórica. El correlato organizativo de esta articulación (y de la metafísica que la subtiende) se puede adivinar con facilidad: por encima, los dirigentes que descifran las tendencias dominantes en lo histórico-social y elaboran a partir de ahí línea política; por debajo, las masas mudas y obedientes de militantes que tratan de hacer carne (de cañón, muy a menudo) tal línea. La figura militante («el cuadro») se sigue también inevitablemente de los presupuestos de esa visión: la práctica militante es el esfuerzo que colma la brecha entre lo que hay (el ser) y lo que debería haber (el deber ser), las expectativas y objetivos señaladas por lo teórico-especulativo.

Los grupos que en torno a los años 60 rompían con el marxismo-leninismo y depositaban todas sus esperanzas de transformación social en la potencia de «auto-actividad»[5] del proletariado (estoy tentado de decir que se trata de un mismo gesto) estaban obligados a revisar radicalmente ese esquema jerárquico entre teoría y práctica, «la maldición inscrita en una

5. Desde luego, hoy el hegelianismo de izquierdas es otro «perro muerto» (¿o el mismo?), pero para entender al menos su «éxito» en las corrientes revolucionarias de los años 60 habría que calibrar el poder de las metáforas que suministraba a quienes lo querían pensar –y rehacer– todo a partir de las «capacidades de autoorganización de las masas».

Teoría separada de la experiencia» (Claude Lefort, otro viejo *socialbarbare*). Porque, ¿en qué libros salidos de mentes privilegiadas se diseñaban, modelaban o anticipaban los consejos obreros y las demás grandes invenciones institucionales del movimiento obrero efectivo? La teoría revolucionaria debía asumir e incorporar la centralidad del hacer instituyente de los explotados y oprimidos («el proletariado es su propia teoría», resumía el mismo Lefort, en una editorial de *S o B*).

La trayectoria de S o B es verdaderamente anticipadora en ese sentido (y que Daniel me perdone). S o B no rechaza en absoluto (lo confirma un simple vistazo a cualquiera de los 40 números de la revista) el análisis pormenorizado de las condiciones «objetivas» que definen al proletariado: evolución técnica, concentración de capital, etc. Pero el grupo se toma muy en serio la noción de lucha de clases, no como tantos marxistas que le concedían una importancia completamente secundaria con respecto al funcionamiento de las leyes capitalistas. Al menos en dos sentidos: por su importancia política como única fuerza efectiva portadora del socialismo, que no está inscrito en ninguna ley de la historia; pero también como *fuerza configuradora de realidad*, es decir, S o B no analizaba la dinámica capitalista como una *mecánica* que se puede descifrar atendiendo sólo a sus leyes objetivas, precisamente porque pensaba que las luchas del proletariado las corrigen, matizan, trastocan, alteran, sobredeterminan y/o transforman.

Por todo ello, una organización revolucionaria como S o B sólo podía elaborar teoría en y por un diálogo vivo con el proletariado, cuya experiencia cotidiana de explotación y lucha se trataba de registrar, comunicar, conceptualizar, sistematizar, acompañar u orientar políticamente (cada una de estas opcio-

nes originó vivas disputas en S o B, saldadas en dos ocaciones con rupturas desgarradoras, una en 1958 y otra en 1963). Junto a otros colectivos revolucionarios de la época, como Solidarity en Inglaterra, Correspondence o News and Letters en EE UU, entre los que había una contaminación y un trasiego de experiencias e ideas permanente, S o B otorgaba mucha importancia a «la palabra obrera», testimonios de vida que se trataba de suscitar mediante la intervención concreta en los lugares de trabajo, a través sobre todo del periódico como herramienta de investigación, agitación y organización[6]. Solicitar la palabra obrera contra el silencio impuesto en la fábrica y en la sociedad no servía sólo para elaborar luego análisis más pegados a las situaciones concretas, sino también para, por un lado, *ver* lo que la mera deducción teórica no puede ver, como por ejemplo la importancia decisiva de las luchas informales que agrietaban día a día subterráneamente el funcionamiento del mecanismo de la explotación (chapuzas, absentismo, sabotaje) o los imaginarios que animaban las luchas (la importancia concedida en S o B a las reivindicaciones cualitativas, referidas a la gestión, condiciones y dirección de la producción). Y, por otro, para co-producir de alguna manera teoría con los sujetos dominados y elaborar una línea política que *no viene del espacio exterior*, sino que se da por añadidura a la acumulación de la experiencia obrera.

La misma ruptura con el marxismo de S o B tiene que ver con esta valorización positiva tan fuerte de las luchas concre-

6. A través de Danilo Montaldi, muy cercano a S o B, la idea-práctica del «testimonio obrero» llegará a Italia, donde se recreará como *inquiesta operaia* (véase *Nociones Comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia.* Traficantes de Sueños, 2004)

tas, porque a partir de un momento se hizo imposible pensar a través suyo las nuevas prácticas de emancipación que se estaban desarrollando en el mundo durante los años 60 (desde las luchas de mujeres al movimiento de los derechos civiles en EE UU, pasando por las revueltas juveniles o los conflictos por la independencia en los países colonizados) *en la especificidad* de sus motivaciones y trayectorias, es decir, sin aplicar sobre ellas la identidad-trabajo (doblemente explotadas, futuros dirigentes, eslabón débil del capitalismo, etc.), sin reintroducir la novedad en categorías previas, abriendo así el horizonte de la imaginación política a pensar que existe una multiplicidad de puntos posibles de politización (aunque también es verdad que S o B llegó en parte a esta conclusión por una derivación teórica de su hipótesis de la burocracia como «práctica dominante» –dirigentes y ejecutantes, saber y no saber– que desde la fábrica se había extendido a todas las esferas de lo social).

Creo que Daniel tendrá que aceptar que en todo esto hay una intuición crucial del 68. Kristin Ross[7] avanza una hipótesis sobre Mayo del 68 muy convincente y que abre toda una nueva mirada. Mayo no se define tanto por una *liberación* (de costumbres, de la familia, del trabajo, del Partido, etc.), como sobre todo por la construcción de nuevos vínculos y trayectorias entre diferentes prácticas-mundos-sujetos (la *aleación*[8], en lugar de alianza, entre intelectuales,

7. *May '68 and Its Afterlives*, The University of Chicago Press, 2002. De próxima publicación en Acuarela Libros & A. Machado.

8. La expresión la usa Jacques Baynac en *Mai retrouvé* (Robert Laffont, 1978), un relato militante de los acontecimientos de Mayo donde se puede encontrar copiosa información de primera mano sobre la historia de los Comités de Acción (entre otras experiencias).

obreros y estudiantes, por ejemplo): creación de nuevos modos de autorrepresentación social por parte de los propios explotados, elaboración anónima y masiva de saberes e imágenes, reapropiación colectiva de herramientas y técnicas, aparición de otra memoria de luchas, desde abajo, invención de otras vías de circulación de todo ello, etc.

Por la misma razón, la práctica teórica –y quizá sobre todo los presupuestos conceptuales– de S o B, desbordada luego ampliamente por la proliferación de experiencias de «autogestión de la teoría» de Mayo, implica una ruptura absoluta con respecto a los modos de producción discursiva que la contrarrevolución ha establecido como *reinantes*[9] en nuestro presente: los intelectuales que hablan por los demás y nos representan, la confiscación personalista de la palabra, la concepción desencarnada de la «opinión pública» como *lobby* que presiona a los poderes, la concepción hegemónica de los oprimidos como *víctimas* (sufrientes, silenciosos, pasivos), la demonización del discurso crítico por el consenso («la democracia es esta mezcla de parlamentarismo y mercado, punto») y sus expertos, etc.

9. «Reinan pero no gobiernan», como demostró la rebelión del 13 de marzo de 2004, cocinada en una esfera pública de discusión con autonomía respecto a los *media*. Y son practicados curiosamente por muchos intelectuales pasados por el Mayo, interesados especialmente –como se comprenderá– en una reconstrucción de aquella historia desde la distancia condescendiente o el arrepentimiento (muy a menudo por pecados que nunca se cometieron o fueron directamente combatidos: la tentación del terrorismo, etc.).

Cómo la ideología vuelve al primer plano

Pero ya es hora de volver a esa reunión de antiguos *socialbarbares* a las puertas de Mayo del 68, como metáfora y síntoma de un proceso más general. ¿Cómo se produce el cierre de la capacidad de escucha? ¿Cómo la ideología (las categorías a priori que leen lo real recodificándolo) vuelve al primer plano? ¿Cómo se reproduce insidiosamente el esquema heredado entre teoría y práctica en las experiencias que querían atravesarlo o superarlo? ¿Cómo resurge bajo nuevas formas el *delirium tremens* de la teoría total que hace transparente el mundo y de la que se deducen las formas de intervención prácticas? ¿Cómo llega a asfixiar una teoría de liberación?

En varios lugares de este libro, Daniel llama «funcionamiento» al discurrir normalizado de la vida sometida: repetición sin deseo, modelo maquinal impuesto sobre la vida entera, etc. En el campo del discurso, se trata de disponer las palabras y organizar el sentido de tal modo que nada nos contradiga, así el pensamiento produce sólo respuestas automáticas («la autopista de la crítica», dice Daniel). Pero tengamos muy en cuenta que «las palabras tocan, o son, lo más vivo que hay en nosotros». Un buen día ese funcionamiento se agrieta y hasta se interrumpe por completo: una huelga, un movimiento social, una catástrofe o una depresión «nos dejan sin palabras». ¿Podemos pensar a partir de ahí, a partir de esas grietas, desde nuestras propias averías, habitar con el pensamiento-vida esos «disfuncionamientos»?

Creo que algo de eso le ocurrió a Daniel cuando, tal y como cuenta en este libro, empezó a aburrirse en S o B, pronto enfermó literalmente y más tarde abandonó el grupo. El *funcionamiento* había capturado y secado la experimentación

política, existencial, lingüística y colectiva: la necesidad de totalización bloqueaba la apertura a la escucha de los modos concretos mediante los cuales inventan los hombres y mujeres su propia historia; la hegemonía de lo teórico-especulativo reducía la práctica al plano de la conciencia (transmisión de saber-información de quien lo tiene a quien no); la realidad comenzaba a presuponerse (y a deducirse de un Todo dispuesto allí de antemano) en lugar de percibirse; la mirada seleccionaba cuidadosamente lo que quería ver. La depresión de Daniel le convierte en una grieta, un «error del sistema». Un error en el sistema de palabras (hoy quizá diríamos «la red» de palabras). La teoría crítica nos enseñó que podemos leer un sistema desde sus «errores»: entender la cordura a través de la locura, explicar la normalidad a partir de la inadaptación, etc. Es una idea clásica de la teoría crítica que ahora podemos *volver contra ella misma*.

Cierto, es posible acallar el grito de nuestras averías mediante el voluntarismo de la acción, persuadirnos de que todo está bien, despreciar las señales que vienen de nuestra interioridad («cristiana», «burguesa») o podemos cuidar la depresión, esto es, *elaborarla*, politizarla incluso. Esto es doloroso porque conlleva tener en cuenta la «enfermedad», persistir en ella de alguna manera, prolongarla con el fin de transformarla, ¿incluso hacerla nuestra aliada? No es nada fácil asumir esa fragilidad, que no está todo bien, todo controlado, que no sólo existe la potencia de la acción, lo afirmativo y el deseo, sino que también puede haber potencia en las pasiones tristes, los desalientos, las crisis. Daniel tarda años en elaborar la suya, su «crisis de palabras». Porque, claro, ¿qué pasa cuando todos los recursos que tenemos a mano para crear un sentido desde el vacío son los que en cierta forma han produci-

do el bloqueo, es decir, los mismos elementos críticos que oponemos a este mundo odioso? Extrañeza, desasosiego, mutismo… e intuición, esa vocecita de la «vida dañada» que denuncia incluso a la *razón* crítica y testimonia sobre *otra* salud. Es la intuición la que saca a Daniel de S o B a tiempo.

¿Acaso la crisis de Daniel fue un error de un «sistema» de pensamiento del pasado? Por ejemplo, un error del sistema dialéctico, que hipertrofia las categorías de 'totalidad' y 'finalidad' condenando o minusvalorando la importancia vital de los gestos y espacios de resistencia y creación en el presente hasta llevarnos a la desesperanza o el rencor. Sin embargo, el «error en el sistema de la crítica» ocurre cuando S o B ha roto ya con el marxismo y su cohorte inseparable de determinismo, teleología, esencialismo, etc. No, la «crisis de palabras» no sólo se da en el interior de un determinado sistema de pensamiento, sino en el interior de cualquier modo de elaboración teórica que atente contra la «esencia misma del lenguaje» tal y como la explica Daniel: periplo singular de la palabra confrontada a la experiencia y visión de cada uno, multiplicidad de los seres parlantes, inacabamiento e infinitud del proceso lingüístico, ambigüedad y ambivalencia del sentido, apertura a la parte irreductible de sombra en lo real[10]. Cada persona

10. En ese sentido, es bien revelador el análisis tan penetrante que hace Daniel sobre Castoriadis: cómo Castoriadis prueba a salir de su propia crisis política mediante la creación de una nueva serie de conceptos que pretenden reformular el mismo modo de ser de la teoría, nuestra propia mirada: por ejemplo, la *creación*, que indica la aparición de algo nuevo, algo que no podemos deducir de las condiciones dadas y que, por tanto, no podemos pensar si no es en un esfuerzo paralelo de creación de conceptos; los *magmas*, que señalan la «parte irreductible de sombra en lo real» (el inacabamiento, la «negatividad», etc.), una dimen-

nueva que aparece en una asamblea cualquiera es un vínculo singular con el mundo, un sentimiento particular de la vida, una razón/pasión específica de su compromiso. ¿Podemos pensar-organizarnos a partir de ahí, de esa multiplicidad?

Actualidad de la *crisis de palabras*

Daniel dice que no hay salida definitiva a la crisis de palabras, que de hecho hay que procurar mantenerla abierta. ¿Es necesario subrayar la actualidad de esta posición?

A un nivel más particular, el que atañe a los mundos donde se sigue sosteniendo la apuesta de emancipación como autonomía, todos los días podemos ver desplegarse ante nuestros ojos tramos nuevos y viejos de «la autopista de la crítica»: el esquema de la transmisión, y la hegemonía subsiguiente del plano de la conciencia, por mucho esfuerzo que haya hecho Jacques Rancière para desvelar por qué *toda explicación atonta;* el dominio de la totalidad sobre los detalles, por ejemplo cuando definimos una tendencia social y deducimos un «sujeto de la tendencia» a localizar luego en lo real; la tentación sociológica que siempre plantea que las prácticas son producidas por sujetos preconstituidos (tal o cual categoría social o segmento de población); el economicismo reactivo que recorta la infinitud de puntos posibles de politización localizando en nuestro bolsillo la sustancia última que explica la rebelión, etc. Lo más grave (porque disi-

sión ineliminable y fuente viva de creación, que se filtra en los propios conceptos y los tiñe en *relatividad* y *parcialidad; el imaginario,* más real que lo «real», un proceso de infinitas remisiones donde se produce el sentido, etc. Y sin embargo cómo también esa nueva mirada se cierra (circularidad, homogeneidad, funcionalidad, positividad tajante) en los puntos de roce concretos con lo real.

mula y retrasa la crisis de palabras) es cómo todo ello se hace (lo hacemos) en nombre de lo contrario: de la libertad de pensamiento, la inmanencia, la escucha, el pensamiento colectivo, etc.

De ahí, de esa ceguera, se deduce en parte la resurgencia periódica de la hipótesis leninista-voluntarista bajo distintas máscaras: un leninismo *deseante*, una dirección política no m-l, etc. Se trata siempre de abandonar la fidelidad difícil a la apuesta de pensar-organizarnos sobre la base de la «igualdad de las inteligencias» y «la esencia del lenguaje», que implica una experimentación en terreno desconocido y el cambio del paradigma que nos constituye (la «roca» a partir de la cual somos y pensamos), para pensar un «encaje» más *flexible* y *suave* entre dirección y ejecución, ser y deber ser. En realidad, es una hipótesis *senil*, fruto de nuestro agotamiento.

A nivel social, cuando una gigantesca ingeniería empresarial, mediática y política nos impone, exige y expropia a la vez la palabra, ¿no son desde hace años las *mayorías silenciosas* un agujero negro ambivalente que expresa a su modo resistencia contra la ocupación imperialista de nuestra atención, la definición de nuestra actualidad sin nosotros (nuestros problemas, nuestras necesidades)? No hay más que escuchar cómo las califican los intelectuales mediáticos (su «indiferencia» no puede ser más que una «enfermedad moral»), que quisieran verlas alistadas en un bando, uno cualquiera antes que ninguno. ¿Y cómo entender la revuelta *vietnamita, sin palabras,* en las periferias francesas de noviembre-diciembre de 2005? Los antiguos espacios de comunicación directa entre presencias, compuestos de proximidad, cuerpos, historia y confianza, son progresivamente colonizados, mediatizados y destruidos (barrio, bar, familia, sindicato, iglesia). Y se sabe hasta qué punto la libertad de palabra es indispensable para el equilibrio

individual y colectivo. Pero pronto se abren otros espacios *sin nombre* donde «el trabajo de la palabra» sigue su curso, donde se elabora la distancia crítica entre *mi* vida y los discursos dominantes sobre el sentido de «la» vida.

Romper el silencio puede ser una consigna caduca cuando lo fundamental no es la represión de la palabra y la realidad, sino su movilización total en la banalidad, el ruido ensordecedor que nos impide «oírnos al hablar, oírnos al pensar». Otro «error del sistema» de la crítica de los años 60, Yves Le Manach, obrero-ajustador, militante de ultraizquierda y hoy un escritor autodidacta casi clandestino[11], contaba hace poco que «dejé de participar en las reuniones de ICO [Information-Correspondance Ouvrières, una escisión indirecta de S o B], porque encontraba que había cada vez más intelectuales. Tengo dificultades con la gente que tiene la palabra fácil, que nunca dudan, que dan siempre la impresión de estar en un estrado o en un salón. Para mí, la palabra es laboriosa y rara, debe ser objeto de un cierto respeto». La «puesta a trabajar» del lenguaje en la economía posfordista significa también la multiplicación asfixiante de esa «palabra fácil» a todo lo social, ¡la *grupusculización* del mundo!

Hablar en nombre propio

Y por fin, ¿qué escapatorias encontró Daniel a su propia crisis de palabras? Ninguna receta universal. Su propia obra poé-

11. Aquí se puede leer una selección de sus «alcachofas de Bruselas», a cargo de la revista Etcétera (www.sindominio.net/etcetera): www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/40Alcachofas.doc. Acuarela Libros & A. Machado prepara otra antología.

tica, un trabajo de décadas por recuperar la facultad de *hablar en nombre propio*. El nombre propio, no como la firma de un propietario sobre su posesión, sino como validación del encuentro ocasional (¿puede ser otra cosa que ocasional?) entre enunciado y experiencia. «Nada más notable que la estructura del discurso burocrático, su anonimato. A un mundo desertado por la palabra viva, abocado a la monotonía de la afirmación, sólo podía responder, sólo podía medirlo un hombre diciendo: *yo*». Lefort está hablando aquí del testimonio de Soljenitsin en *El Archipiélago Gulag*, pero hay cosas que no cambian: la radicalidad consistente en la voz singular de *alguien* que toma la palabra en nombre propio, una interrogación subjetiva profunda, negarse a hablar con pensamientos y palabras prestadas, vaciar la legitimidad de todo *nosotros* impostado (todos ellos ecos de la forma-Partido). La «honestidad» que destilan los artículos de Daniel no es fruto de una virtud moral («reconocer los propios límites»), sino de un modo de rebelión existencial y política contra la inautenticidad de las voces que *nos* hablan.

Daniel cita también el mismo Mayo del 68 como el momento excepcional en el que millones de personas se pusieron a hablar en nombre propio al mismo tiempo y recuerda cómo los relatos vividos de opresión invadían de pronto innumerables la escena, tejiendo un sentimiento común de la vida y de lo intolerable. Mayo prueba que se puede luchar a partir de preguntas, de un no saber: «¿cómo podemos organizarnos horizontalmente?», «¿cómo podemos comunicarnos sorteando la mediación burocrática?» Las necesidades inventaban espontáneamente funciones para expresarse, mientras que hasta ese momento sólo había funciones que se preguntaban qué diablos esperaban las necesidades para expresarse a través suyo. Las preguntas pueden ser ofensivas e instituyentes, no

sólo sirven a modo de corrosivo: ahí residía el entusiasmo de Mayo, una apertura súbita de la vida, una vez volatilizados los destinos impuestos. Pero, ¿más allá de un acontecimiento como Mayo qué puede hacer una minoría activa en una sociedad pacificada *en apariencia*, cómo interrogar lo que escapa incesantemente del puro funcionamiento? ¿Podríamos encontrar alguna inspiración precisamente en la actualización contemporánea de ese impulso militante de «dar la palabra»?

Continuará…

Este libro (una antología de artículos que no existe como tal en otro idioma) es el fruto de una amistad y una conversación que empezó hace justo un año a partir de afectos y preguntas comunes, compartidos con Hélène y otros amigos[12]. En su última carta, Daniel me decía que esperaba «dar pronto una continuidad a lo expuesto en 'Crisis de palabras'. No tanto producir una teoría de la teoría crítica, como al menos precisar un poco cómo veo yo una superación posible de la oposición en la que desemboca 'Crisis de palabras', entre una 'palabra' singular, vivida, etc., y un discurso que tiende a una representación abstracta y globalizante de la sociedad». ¿Se puede esperar esto sin impaciencia?

amador@sindominio.net
Madrid, abril de 2007

12. Álvaro García-Ormaechea, el traductor, ha compartido también largos paseos-conversación (físicos y virtuales) con Daniel y Hélène y ha participado activamente en todo lo relacionado con el trabajo de edición del libro (ambas cosas confundidas).

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 27

CRISIS DE PALABRAS

RESPUESTA A LA ENCUESTA DE LA REVISTA *LIGNES* SOBRE «EL DESEO DE REVOLUCIÓN»[13]

«Deseo de revolución»: ¿podría ser que la carga energética de esta palabra, que durante más de dos siglos ha levantado a los pueblos y hecho saltar edificios históricos seculares, se encuentre hoy en día extenuada, hasta el punto de no subsistir ya más que como una tenue carbonilla en lo más profundo de la nostalgia de algunos individuos? A menos que creamos localizarla en el hambre de novedades artificiales que el comercio y los *media* se empeñan en suscitar en nosotros, y que con tanta ligereza llaman «revolución» a las más lamentables combinaciones técnicas…

Creo que ahí hay una ilusión, o al menos esa es la apuesta que yo hago, pues de otro modo no veo qué deseos podría satisfacer, si no los más cobardes, el apostar por el fin de la revolución –o, ya que estamos, por el «fin de la historia». Antes bien, apostar por la pertinencia continuada de la idea de revolución implica, a falta de «hacerla», aceptar la exigencia que va imperativamente unida a ella y que no es otra que la de la radicalidad del pensamiento crítico.

13. Texto original publicado en *Lignes*, febrero de 2001.

¿Ilusión, pues? Puede ser. Después de todo la represión de un pensamiento no lo hace desaparecer más que de manera ilusoria. La fuerza que esta represión impone (censura, denegación, escotomización[14]…) sigue siendo una forma de terror estalinista: ejercido ya no directamente, claro (pues el estalinismo, grosso modo, ha muerto), sino mediante el hechizo de su fantasma.

La ironía de la época quiere que ese terrorismo estalinista sea hoy practicado por aquellos que se cuentan en el bando de sus vencedores. Los denunciadores liberales del estalinismo, en efecto, hacen hoy valer su impostura adoptando por su cuenta la pretensión de aquél, sostenida antaño a golpe de ejecuciones y deportaciones masivas, y a base de buscar en la revolución la legitimación última del terror. Así niegan, ellos también, el curso de la historia, la cual no ha engendrado el totalitarismo (no sólo estalinista) a partir de la revolución, sino contra ella. Y sin embargo parece como si la radicalidad intrínseca del totalitarismo hubiera convertido en maldición y proscrito la radicalidad como tal, se aplique ésta donde se aplique, y antes que nada la radicalidad en la reflexión sobre el estado de las cosas.

Ironía mayor, si se quiere: la censura impuesta a toda crítica radical por el fantasma del totalitarismo se ejerce en beneficio del régimen que, contra el totalitarismo, pretende haber restaurado la libertad y reabierto el campo del pensamiento crítico. El liberalismo «democrático» sigue así recibiendo los dividendos de la guerra fría y apenas tiene necesidad de sos-

14. «Escotomización», del griego *skotom* (oscuridad): oscurantismo, negarse a ver.

tener o fomentar esta auto-censura por los groseros medios habituales de la propaganda.

En términos positivos, la denegación de la revolución viene a conferir al Occidente capitalista y liberal una especie de inocencia histórica que lo exonera de toda filiación con las corrientes que engendraron los monstruos del siglo XX. Representaría así la normalidad por fin alcanzada del humano moderno. Se nos dice: dejad de esperar o de temer un nuevo comienzo (una revolución), pues la historia ya está hecha y sólo queda pulirla un poco. La conciencia no tiene ya más que amoldarse a la superficie de las cosas, a sus variaciones del día a día: amoldarse, en suma, a lo existente. Ante todo, no debe tratar de localizar las dinámicas comunes conforme a las que discurren tanto las sociedades liberales como las derivas totalitarias.

Habríamos terminado así con dos siglos de recorrido crítico (tanto práctico como teórico) impulsado por la idea de revolución, un recorrido revolucionario cuya figura se podría resumir en ese giro de ciento ochenta grados en virtud del cual el estado de las cosas queda despojado de su necesidad, de su aura de existencia y, al presentarse como definitivamente acabado, pone en evidencia todo cuanto tiene de intolerable, de irrisorio, de imposible.

Ocurre sólo una cosa: que es el capitalismo propiamente dicho, por mucho que se presente como liberal y democrático, el que con su violencia impone la idea de revolución. En los mismos hechos el capitalismo no deja de denunciarse a sí mismo como subversión permanente, radicalizando día tras día, siglo y medio después, el análisis que hizo Marx. Enterrar la idea de revolución (o burlarse de ella calificándola de «hortera»: cada época tiene los pensadores que se merece) es acep-

tar un engaño. Pues en realidad, la única elección que tenemos es entre dos revoluciones: o bien padecemos la revolución capitalista, o bien concebimos y promovemos otra que se le oponga.

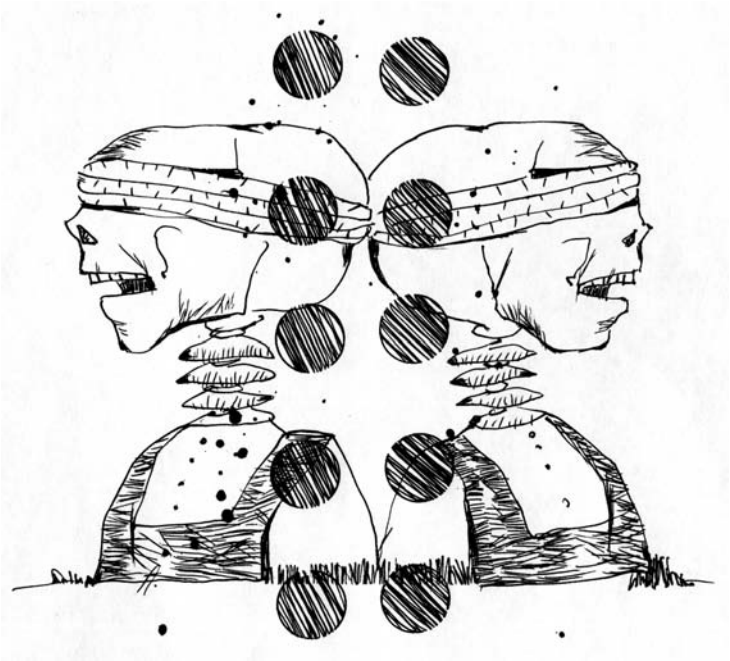
Sin embargo, a mi parecer hemos también de tener en cuenta otro factor, a saber, que el reconocimiento de lo anterior implica una ruptura con la perspectiva revolucionaria tal y como la imaginaba el marxismo, según la cual la revolución capitalista era una etapa previa necesaria para la revolución proletaria y no podía desembocar más que en ésta. La ruptura con semejante visión objetivista y determinista de la revolución ha sido, invariablemente, una marca de fábrica del pensamiento crítico a lo largo del movimiento revolucionario, desde los socialistas utópicos hasta Marx mismo, pasando por los anarquistas y, más recientemente, por las corrientes ultraminoritarias como Socialismo o Barbarie, la Internacional Situacionista y los movimientos más avanzados de los años sesenta y setenta.

No voy a tratar aquí de justificar esta ruptura, sino simplemente resaltar que a los ojos de un número creciente de habitantes del planeta la continuidad de la acción del capitalismo se presenta, simple y llanamente, como una perspectiva desastrosa, incluso si, en sus comportamientos cotidianos, contribuyan a su mantenimiento y parezcan afianzarla. Hay que señalar también que incluso los turiferarios de la época vacilan antes de mencionar la palabra progreso, salvo para referirse a la medicina, convertida hoy en coartada de toda la tecnociencia. Al progreso exaltado ha sucedido el triste funcionamiento, que no orienta sentido alguno ni propulsa historia ninguna. El funcionamiento es tan sólo la expresión monótona de una función en un organismo en el que la lograda per-

fección, es decir su forma mecánica, equivale a la muerte (al igual que el Supermacho de Jarry, que sobre su bicicleta continúa batiendo a los trenes a la carrera a pesar de llevar bastante tiempo muerto). Y es esta ideología misma del funcionamiento la que, en su anodino día a día, asume la radicalidad nihilista del capitalismo.

Si es cierto que hemos dejado de considerar el capitalismo como condición previa, la prueba a superar para acceder a la felicidad y a la libertad (por referirnos a las promesas de las revoluciones americana y francesa), la cuestión acuciante que se plantea es saber si realmente lo deseamos y, en caso contrario, saber qué es entonces lo que deseamos. En definitiva, se trata de saber si estamos preparados para asumir una condición que, huérfana de la buena y vieja realidad objetiva que actuaba para conceder deseos a los hombres, nos deja con esos deseos como la única realidad que nos es propia, como único recurso energético para actuar.

Pero debemos también saber que nuestros deseos no pueden ser menos radicales que aquello que los niega: revolucionarios, por lo tanto. Herencia de más de dos siglos de historia, nos queda el pensamiento de la revolución para permitirnos tomar la medida de lo que está en juego (de la empresa de dominación y de exterminio de lo humano llevada a cabo por medio de la maquinaria del capital; y de la profundidad de los deseos que habrá que oponer si queremos resistirnos a ella). Nos queda proseguir, retomar tal vez, la invención continua que parece ser la «hominización», ese comienzo permanente. El deseo de revolución, sí, como deseo de poner en marcha aquella «facultad de comenzar» que era para Hannah Arendt el significado de la libertad.



DESTELLOS EN LA HISTORIA: *A VIVA VOZ* CON DANIEL BLANCHARD Y HÉLÈNE ARNOLD[15]

Amador Fernández-Savater y Fernando Golvano

Pregunta: ¿Cómo entrasteis en contacto con el grupo Socialismo o Barbarie?

Daniel Blanchard: Supe por primera vez de la existencia del grupo en el otoño de 1956, en el momento de las insurrecciones húngara y polaca. En aquella época yo me planteaba las cuestiones políticas en un contexto en el que me era difícil definirme, en parte por razones personales. Mi padre, que había sido militante comunista antes de la guerra, se había convertido en un anticomunista furibundo durante la posguerra. La verdad es que a mí el Partido Comunista nunca me había atraído y además estaba el hecho de que mi militancia en el

15. La base de esta entrevista fue realizada en mayo de 2006 en el Hotel Récord de San Sebastián, durante la estancia de Daniel Blanchard y Hélène Arnold en la ciudad propiciada por el encuentro en torno al pensamiento de Cornelius Castoriadis organizado por Fernando Golvano en colaboración con el centro de cultura contemporánea Arteleku. Hélène Arnold participó en Socialismo o Barbarie desde 1961 hasta 1965. Actualmente es traductora (ha traducido varios libros de Cornelius Castoriadis al inglés) y compañera de Daniel Blanchard.

mismo habría puesto en cuestión, o al menos eso me parecía a mí, mi relación con mi padre. Me encontraba así en una situación de bloqueo: si bien aspiraba a una crítica radical de la sociedad, al mismo tiempo veía que el PC no era la respuesta a esa exigencia y que tampoco podía «hacerle eso a mi padre».

En el otoño de 1956 los franceses y los ingleses intentaron recuperar el Canal de Suez de manos de Nasser, que acababa de nacionalizarlo. A tal fin enviaron una expedición de paracaidistas sobre Port Said y mataron a gente. En ese momento los rusos y los americanos se pusieron de acuerdo para decirles: «atención, regresen ustedes a casa de inmediato o de lo contrario prepárense, porque van a pasarlo muy mal». Nos encontrábamos así con una demostración arcaica –y a la vez muy contemporánea– de violencia imperialista y, al mismo tiempo, lejos de allí, con una insurrección en Hungría que estaba siendo aplastada con enorme violencia por los carros rusos. Había claramente una convergencia entre estos dos fenómenos, entre estas formas de imperialismo extremadamente agresivas.

Un día, siendo yo aún estudiante en la Sorbona, un amigo me dio un pasquín con un texto deslumbrante que explicaba esta realidad convergente entre los dos bloques imperialistas. Me metí el texto en el bolsillo y, aunque ya no volví a ver a este compañero, unos días después decidí escribir a la dirección que constaba en la contraportada del panfleto y así recibí los primeros ejemplares de *Socialismo o Barbarie*. Después de haber leído algunos números de la revista asistí a una reunión pública en la que estaba presente Claude Lefort, que a la sazón acababa de regresar de Polonia. La narración que hizo de su viaje era tan apasionada –y tan apasionante– que me dejó completamente seducido. Después me recomendaron algunas lecturas (entre otras la *Historia de la revolución rusa* de Trotsky) a

modo de introducción, antes de entrar en la organización. En 1957 había una veintena de personas en Socialismo o Barbarie. En aquella época las tesis del grupo empezaban a encontrar un pequeño eco en el ámbito intelectual y cuando hacíamos reuniones públicas acudía cierta gente.

Hélène Arnold: Yo nací en Estados Unidos y llegué a Francia con dieciocho años, en 1959. De mi época en Estados Unidos pienso que, más que una verdadera conciencia política, lo que tenía era cierta intuición que me impelía a rebelarme contra la sociedad americana, si bien de manera muy poco precisa. Recuerdo que, siendo yo estudiante, se incorporaron a mi universidad por primera vez becarios venidos de África, a los que el racismo ambiental rechazaba. El movimiento para hacer aceptar a los estudiantes negros en aquella universidad fue mi primera experiencia en un movimiento político. Poco después llegaba a Francia. Allí, en un determinado momento, en un grupo de estudiantes alguien me dijo: «toma, mira esta revista, parece interesante». Era un ejemplar de *Socialismo o Barbarie*. Yo, que nunca había formulado las cosas en términos verdaderamente políticos, al leer esta revista me dije: «eso es». Era la primera vez que leía algo que hablaba verdaderamente de la sociedad moderna. No recuerdo con exactitud el contenido concreto del texto –en realidad creo que hablaba de la sociedad francesa–, pero en cualquier caso mi reacción fue decir: «está escrito para mí, vale tanto para Estados Unidos como para Francia». Lo más interesante es que, por lo que pude leer ya nada más abrir la revista, Socialismo o Barbarie describía la sociedad en los términos más modernos que yo había conocido: no había ni rastro de lenguaje trotskista ni de eso que en francés llamamos «lengua de madera»

(para referirnos a un lenguaje de especialistas que es incomprensible para la gente). Desde mi punto de vista Socialismo o Barbarie manejaba un lenguaje claro y directamente comprensible en tanto que lenguaje político.

P: ¿Qué os atrajo en primer lugar de Socialismo o Barbarie?

DB: Creo que Hélène se ha referido a un aspecto muy importante para mí y para la mayor parte de los miembros del grupo, que era esa impresión de estar en contacto con la modernidad misma: de estar ahí no con el fin de repetir fórmulas existentes desde hacía más de un siglo para describir la sociedad capitalista, sino para comprender de verdad lo que era la sociedad capitalista de nuestro tiempo. De lo que se trataba era de comprender la sociedad a partir de nuestra propia experiencia, es decir, no a partir de esquemas abstractos sino en virtud de una vía de elaboración teórica que permitiera la aportación que cada uno pudiera hacer a la comprensión de la realidad moderna. Hay que decir también que el grupo nos brindaba la oportunidad de descubrir determinados aspectos de esa realidad moderna que nunca habríamos llegado a percibir a partir de nuestra mera experiencia individual. Por ejemplo, gracias al grupo pude relacionarme con bastantes obreros, que nos relataban lo que era el trabajo de fábrica: en el mismo grupo había alguno –por ejemplo, Daniel Mothé[16] que era un tipo muy inteligente, muy seduc-

16. Daniel Mothé, cuyo verdadero nombre era Jacques Gautrat, trabajó desde 1950 hasta 1972 en la fábrica Renault de Boulogne-Billancourt como obrero fresador. Ingresó en S o B en 1952. A partir de 1954, animó con Gaspard

tor, cuya personalidad tuvo mucha influencia en nosotros. Otro gran foco de influencia fue para nosotros el de los camaradas americanos, en particular el pequeño grupo Correspondence[17] (con base en Detroit, es decir en pleno corazón de la industria del automóvil americana), que nos describía lo que era la vida en las que por entonces eran las ciudades más modernas del mundo. Aquí hay que subrayar un rasgo de S o B que era una singularidad absoluta en el campo de la crítica radical: nuestra hambre de novedad miraba a Estados Unidos, hogar, a nuestro parecer, de la invención de la modernidad (tal y como lo fue Inglaterra en tiempos de Marx y Engels). Nos apasionábamos por la sociología indus-

(Raymond Hirzel) un periódico de agitación en el interior de la fábrica: *Tribune ouvriére*. Sus análisis sobre la condición obrera, publicados en primer lugar en *S o B*, fueron retomados y amplificados en dos libros: *Journal d'un ouvrier* (Minuit, 1959) y *Militant chez Renault* (Seuil, 1973). (N. del E.)

17. Según explica Philippe Gottraux, los lazos de S o B con Estados Unidos se tejieron primero en el interior de la IV Internacional, entre los militantes que fundarían S o B y los militantes agrupados en la tendencia Johnson-Forest del Socialist Workers Party. Johnson era el seudónimo de C.L.R. James y Forest, el de Raya Dunayevskaya. Esta minoría de izquierdas abandonó la organización troskista en 1951 y existió desde entonces como organización independiente, publicando desde 1953 el periódico obrero *Correspondence*. En Correspondence cabe destacar también la presencia de Ria Stone (Grace Lee Boggs). Gottraux señala las trayectorias paralelas de S o B y Correspondence, que partieron de una crítica de la concepción trotskista de la URSS, desarrollaron luego un obrerismo que se traducía en la valorización de la palabra obrera y ampliaron finalmente la crítica del capitalismo más allá de la explotación de clase aplicando su mirada sobre la emergencia de nuevas contradicciones en la sociedad de los años sesenta. Véase *Socialisme ou barbarie,* ob. cit. (N. del E.)

trial, por las reivindicaciones antropológicas profundas del movimiento negro, por el *free speech movement* y la lucha contra la universidad-fábrica, etc.

Por otra parte, un poco más tarde se constituyó en Inglaterra el grupo Solidarity[18], en torno a Chris Pallis y Ken Weller (el cual tenía también una personalidad fuerte y muy atractiva). Todos ellos eran camaradas de base y su medio eran las fábricas inglesas y americanas. Estas experiencias representaban para nosotros (para mí, por ejemplo, que era un pequeño burgués que venía de un ambiente más o menos intelectual y que había estudiado Historia y un poco Filosofía en la Sorbona) la apertura a un mundo que nos era por completo desconocido. Una apertura, además, que no era abstracta sino concreta, porque estaba ligada a una experiencia de lucha y no era simple sociología. Poco a poco, a medida que el grupo se fue interesando por eso que podemos llamar «la crítica de la vida cotidiana», nuestra contribución personal a partir de nuestra experiencia vivida podía

18. La organización Solidarity for worker's power, más conocida como Solidarity, intervenía al mismo tiempo sobre el terreno de las luchas obreras y en el contexto de las campañas que, a finales de los años cincuenta, se desarrollaron en Inglaterra contra la bomba atómica. Ken Weller, militante activo de Solidarity, era asimismo *shop steward*, es decir, delegado de taller elegido directamente por la base de trabajadores. En 1961 escribió un artículo en *S o B* sobre esta particular forma de organización obrera que desbordaba el marco clásico de la representación sindical. Véase *Socialisme ou barbarie,* ob. cit. Sobre el papel de los *shop stewards*, se puede consultar en castellano el artículo de Castoriadis «Las huelgas de la automatización en Inglaterra», publicado en *La experiencia del movimiento obrero*. Vol. I. *Cómo luchar*, Tusquets Editores, 1979. (N. del E.)

también elaborarse y desplegarse en forma de artículos, discusiones (las discusiones informales tenían también mucha importancia), etc.

Desde que entré en Socialismo o Barbarie mis estudios pasaron completamente a un segundo plano. En 1958 me presenté a la oposición para profesor de Historia, pero ni siquiera terminé las pruebas. Era la época del golpe de Estado de De Gaulle y militábamos, como quien dice, «34 horas sobre 24», así que no estaba yo precisamente en condiciones de sacar una oposición difícil en la Sorbona. Se trataba de un compromiso que englobaba todos los aspectos de la vida, un compromiso que me apasionaba y me absorbía por completo. La amistad, las relaciones privadas extrapolíticas, constituían también un lazo muy fuerte entre los miembros de S o B –lazo que, evidentemente, no nos unía a todos por igual. Compartíamos en gran medida el tiempo que nos dejaban nuestras actividades profesionales. Excursiones y acampadas en el bosque de Fontainebleau con Mothé, paseos por la montaña con Vega, tardes sin fin en casa de Castoriadis jugando a juegos de roles o escuchando jazz con un whisky –y discutiendo, siempre discutiendo… Evidentemente hubo también enemistades, como aquella que terminó adquiriendo un cariz agudo entre Castoriadis y Lyotard. Para nosotros la política no era en absoluto una actividad «separada».

HA: Yo entré en el grupo más tarde. El contexto había cambiado, pero la pasión seguía siendo la misma: la de sentir que la propia experiencia –la discusión y la acción– podía insertarse en un momento histórico. Creo que Daniel ha dicho lo esencial de lo que son también mis impresiones.

DB: Querría añadir algo que seguro no va a sorprender. El nivel de discusión en el grupo era francamente elevado, muy exigente. En el grupo estaban Lefort, Castoriadis y J-F. Lyotard –el cual participó en las reuniones algo más tarde, ya que en aquella época era profesor en provincias. Había también una serie de personalidades fuertes aunque menos conocidas, tales como Philippe Guillaume (no confundir con Pierre Guillaume, el negacionista), un tipo algo mayor que Castoriadis que había llevado una vida increíble (había vivido en los burdeles de Marsella y hecho infinidad de cosas; también había sido obrero de fábrica y, sobre todo, siempre había cultivado un espíritu extremadamente fecundo, apasionado por los problemas científicos, tecnológicos y militares; escribió cosas en la revista que son interesantísimas). En aquella época yo ya me había sacado la oposición para profesor de Historia, así que se supone que sabía hacer disertaciones como para aprobar exámenes en la Sorbona. Sin embargo, puedo decir que fue en Socialismo o Barbarie donde de verdad aprendí a redactar algo de manera rigurosa y no universitaria. En concreto fue Guillaume, que era un autodidacta total, el que me hizo trabajar una y otra vez los artículos que me habían encargado, y ello con un rigor y una precisión que ningún profesor había tenido jamás conmigo. Por lo tanto, había todo un aspecto intelectual en esta aventura que era muy potente y francamente atractivo.

HA: Aunque también implicaba problemas. En S o B tratamos de superar la relación tradicional (jerárquica y separada) entre el pensamiento y la acción, pero es evidente que nuestras pretensiones iban muchas veces más allá de lo que de hecho conseguíamos en la práctica. Pienso que nuestra rela-

ción con la práctica era en demasiadas ocasiones la típica de los intelectuales, en el sentido de que más que una verdadera práctica, lo que teníamos era un discurso sobre ella. Por ejemplo, en un determinado momento pasamos a hablar de verdad sobre la vida cotidiana y empezamos a cuestionar todos los aspectos de la misma (las relaciones entre los jóvenes, las mujeres, etc.). Hablábamos, por poner un ejemplo, de temas de género; pero era curioso que las mujeres que había en Socialismo o Barbarie hablaban muy poco. Tengo la impresión de que las mujeres del grupo no se habían rebelado verdaderamente en tanto que mujeres, o bien se había asfixiado sus impulsos de revuelta. Así, se había decidido que teníamos que hablar de temas de género, pero no habíamos llevado nada a la práctica porque no había un movimiento profundo por parte de las mujeres del grupo que lo hiciera posible. En realidad lo cierto es que en aquel momento en cuestiones de género no habíamos avanzado nada, y me atrevería a decir que en otras cuestiones pasaba un poco la misma cosa. Muchas veces teníamos la idea de que había que ocuparse de tal o cual tema, pero la perspectiva tendía a ser demasiado abstracta.

DB: Sobre esta cuestión recuerdo un texto que nos llegó de Estados Unidos y que tuvo su importancia. Estaba escrito por el entorno del grupo Correspondence y se titulaba «A woman's place» («El lugar de una mujer»). El texto hacía un análisis que tenía que ver con la crítica clásica, a saber, que «la mujer es la proletaria entre los proletarios». En el aire estaba la idea de que hablar de la situación de las mujeres formaba parte del proceso de renovación de la teoría revolucionaria y que por lo tanto había que hacerlo. Pero, como decía Hélène,

esto era más una intención que una realidad, porque en el grupo había muy pocos textos de trabajo sobre la cuestión.

HA: Pero no se trata tanto de que hubiera más o menos textos; el problema es que no estuvimos a la altura de la exigencia que el momento nos planteaba, a saber, la exigencia de interrogarnos en profundidad sobre los hombres y las mujeres, sobre lo vivido. Eso no llegó a hacerse.

DB: En todo momento escribíamos sobre temas variados, como el cine y la música (por ejemplo había un texto sobre la llamada música ye-ye, que era tan ridícula). Después de 1958 hicimos el experimento de un pequeño boletín escrito por los mismos estudiantes (que hablaban sobre su relación con los profesores, con el conocimiento, etc.). Sin embargo, si comparamos ese boletín con *De la miseria en el medio estudiantil*, escrito por Mustapha Khayati, lo cierto es que estábamos muy por debajo, tanto en lo que se refiere a la radicalidad del contenido como al estilo, a la fuerza de la expresión. Ciertamente, la actividad del grupo no estaba a la altura de su dimensión teórica, hasta el punto de que ni siquiera estaba a la altura de su propia teoría acerca de lo que debía de ser la práctica. Por ejemplo, decíamos que la organización del grupo debía reflejar lo que pensábamos acerca del funcionamiento de la sociedad emancipada (que en aquella época llamábamos «socialista») y, sin embargo, la cosa no acababa de ser así porque, si bien su funcionamiento era formalmente muy igualitario y no autoritario, lo cierto es que en la práctica había un pequeño núcleo de gente que representaba una verdadera dirección del grupo –un núcleo que, si bien era en todo momento revocable, de hecho estaba ahí

con carácter permanente (pues nadie le dijo nunca a Castoriadis, «deja de ocuparte de eso»). Es cierto que no era fácil «revocar» a personalidades tan fuertes como Castoriadis o Vega (seudónimo de Alberto Masó, un catalán que había militado en el POUM durante la guerra civil española; un tipo de una gran calidad humana y muy inteligente, si bien con una concepción de la teoría bastante estrecha. Cuando llegó a Francia era bordiguista y siempre le quedó algo de esa mentalidad leninista y de culto al programa que debía resolver todos los problemas. Entraba a menudo en conflicto con Castoriadis, aunque también es cierto que sobre determinadas cuestiones ambos estaban completamente de acuerdo). Estaba claro, por lo tanto, que había personalidades que dominaban el grupo, cuya práctica no estaba a la altura siquiera de nuestras propias exigencias.

P: ¿Podría ser que, en definitiva, la 'práctica' más interesante del grupo fuese precisamente su trabajo teórico?

DB: En realidad, sí. Hay que decir que nuestras prácticas eran también las propias de un grupo obrero revolucionario. Cuando había huelgas, por ejemplo, íbamos a repartir panfletos a la puerta de las fábricas. Conocíamos a algunos obreros y con ellos trabajábamos y escribíamos los textos que luego eran distribuidos en los centros de trabajo. El instrumento privilegiado de este militantismo era la prensa: la prensa obrera (como el mensual *Tribune Ouvrière* de D. Mothé y Gaspard en la Renault), el boletín de los maestros en el que colaboraba Martine o el boletín estudiantil que mencioné antes. La prensa permitía a la vez cosas tales como «dar la palabra a los trabajadores», recoger una experiencia de primera mano y

profundizar en ella, intervenir en las luchas o servir, incluso, de núcleo organizador para un comité de lucha… El grupo como tal tenía la función de ayudar intelectual y materialmente a sus miembros, los cuales militaban en contextos dispares.

Salvo en casos raros –como fue la acción de Henri Simon en su empresa Assurances Générales o cuando se participaba en manifestaciones–, la acción se concibía esencialmente como un discurso: análisis de una situación, propuesta de acciones a emprender… Ello se explica en parte por razones objetivas: el grupo estaba entonces numéricamente muy débil, implantado en muy pocas empresas. Pero yo creo que esta clausura en la esfera del discurso se desprende también de una concepción exageradamente intelectual de la conciencia y, por lo tanto, de la alienación. Uno no construye su propia conciencia, por así decirlo, con el conocimiento, no se supera la alienación por medio de la información (al menos no exclusivamente) sino, sobre todo, mediante la acción y la experiencia, con la profundidad pasional que le es propia. Esto es algo evidente, pero a mí no me lo pareció así hasta Mayo del 68.

También repartíamos panfletos en la Sorbona y otras universidades sobre cuestiones importantes. Una de estas cuestiones fue la Guerra de Argelia, que era un tema sobre el que había divergencias claras entre, por ejemplo, Lyotard, Castoriadis o Vega. Lyotard era en cierta manera «el especialista» sobre la Guerra de Argelia, sobre la cual escribía mucho. Se sentía bastante comprometido con el movimiento argelino y pensaba que el grupo debía asimismo comprometerse más concretamente y con bastante más profundidad en esa dirección. Así que tuvo lugar una discusión en el seno del grupo, precisamente para decidir si éste debía participar en las activi-

dades clandestinas de los argelinos. A los movimientos de liberación nacional no les aplicábamos de manera simplista un criterio de potencial revolucionario (que muchos presuponían que debían encerrar). Nosotros no teníamos nada de tercermundistas y veíamos claramente que aquellos movimientos no tenían ninguna posibilidad de desembocar en una revolución en el sentido en que nosotros la entendíamos. Sin embargo sí pensábamos que en lo que estos movimientos tenían de revuelta espontánea, «autónoma», de afirmación de dignidad, de superación en acto de la alienación del colonizado «salvaje» y del colonizador «civilizado», podían contribuir a despertar la conciencia crítica de todos los dominados –o a profundizar en ella–, también en las sociedades desarrolladas. En ese contexto era *vital* tratar de establecer un vínculo entre estos movimientos y las luchas en los países desarrollados. Entonces fue cuando entraron en juego los factores personales: Castoriadis era griego y temía ser expulsado y que lo enviaran a Grecia; Vega, por su parte, vivía también en una situación bastante precaria por lo que se refiere a la legalidad. Además, un compromiso de ese tipo ponía en peligro la existencia misma del grupo. Por todo ello algunos de sus miembros no querían ver a Socialismo o Barbarie comprometido del lado de los argelinos. Y ello también por razones teóricas: en tanto que colectivo revolucionario no podíamos ponernos al servicio de una organización clandestina totalitaria en cuyo interior no teníamos la más mínima posibilidad de hacernos oír. Finalmente se concretaron dos posiciones: de un lado los que no querían saber nada y del otro Lyotard, que decidió ayudar a los clandestinos a título personal, haciendo de correo (de documentos, de armas…). Yo colaboré algo con Lyotard pero muy poco, pues no tenía las ideas demasiado claras al

respecto y me sentía más bien equidistante entre las dos posiciones. He aquí algunos problemas específicos que planteaba la dimensión práctica del compromiso.

P: ¿Pensáis que hubo algo en Socialismo o Barbarie que anticipó de alguna manera 1968?

HA: Yo creo que la contribución decisiva de Socialismo o Barbarie fue la de haber difundido un verdadero sentimiento de libertad de pensamiento: esa manera de hablar de la vida cotidiana, de tratar todos los aspectos de la sociedad. Semejante excitación intelectual nosotros la vivíamos como una especie de libertad conquistada contra las organizaciones marxistas-leninistas. Estoy convencida de que todo ello influyó en Noir et Rouge y en el movimiento del 68 en su conjunto.

DB: Sí, totalmente. Por ejemplo, está claro que la crítica de la vida cotidiana, de la alienación y de la dominación en todos los aspectos de la existencia, sin llegar a decir que preparaba Mayo del 68, desde luego sí anticipaba muchas de las ideas que iban a desarrollarse luego allí de forma masiva. Uno de los escasos grupos con los que teníamos relación era Noir et Rouge, como mencionaba Hélène. Se trataba de un grupo anarco-marxista cuyas ideas sobre la sociedad partían de nociones como la lucha de clases, el conflicto en el trabajo, etc. Tenían además una idea anarquizante de la práctica, la espontaneidad, la democracia directa, la autonomía… Evidentemente leían la revista *Socialismo o Barbarie*. Entre ellos estaban Daniel Cohn-Bendit y Jean-Pierre Duteuil, además de otros actores que iban a jugar un papel decisivo en Mayo de 1968, por lo menos al principio del movimiento,

cuando se desencadena la lucha en la universidad de Nanterre. En ese sentido podríamos decir que el grupo sí tuvo una influencia real sobre el 68. Socialismo o Barbarie dio forma y legitimidad, en una época en la que hacerlo era una auténtica herejía, mediante un trabajo que se hizo durante mucho tiempo en la zona de sombra de la Historia, a la posibilidad de una perspectiva revolucionaria no leninista ni estalinista que se hizo carne masivamente en Mayo. Al estallar el 68 la mayor parte de los miembros del grupo se encontró, por razones obvias, del lado anarquista-antiautoritario, no leninista. Nadie acabó en un grupúsculo trotskista o maoísta. Tras el 68 seguimos militando durante algunos años en torno a la idea de crear donde fuera posible focos de autogestión, una especie de sociedad paralela.

P: Una de las cosas que Socialismo o Barbarie abordó en profundidad fue la crítica de la vida cotidiana. ¿Cuál fue el origen de esta crítica? ¿Cómo llegasteis a concebir una noción tan innovadora y fecunda (que no encontramos en los diversos grupúsculos de obediencia marxista-leninista)?

DB: Creo que el hecho de abordar la crítica de la vida cotidiana es el resultado de un proceso endógeno. Ese proceso se inicia en el momento en que definimos –incluso sin salir completamente del marxismo– la lucha de clases en tanto que oposición entre dirigentes y ejecutantes (y ya no entre propietarios de los medios de producción y proletarios). Al hacerlo estábamos dando cuenta de la crisis de la sociedad en unos términos que en realidad podían aplicarse, más allá de las relaciones de producción, a todos los aspectos de la existencia.

A partir de entonces pasamos a retomar cuestiones como son el problema del hombre y la mujer (que el marxismo había ya abordado hacía un siglo) y el problema de la juventud (que jugó un papel muy especial en aquella época, sobre todo en el movimiento de oposición a la Guerra de Argelia, toda vez que nosotros los jóvenes –que podíamos ser llamados a filas– estábamos por fuerza más concernidos por ella). Por todo el mundo los estudiantes participaban decisivamente en los movimientos radicales de la época: me acuerdo del caso de Corea del Sur, donde el movimiento estudiantil contra la dictadura era extremadamente violento, o del caso de Japón, donde estábamos en contacto con el movimiento radical y masivo de estudiantes llamado Zengakuren. Por supuesto, también me acuerdo del movimiento americano, o del movimiento inglés contra la bomba (el *Ban the Bomb Movement)*, que estaba en gran parte nutrido por jóvenes, y en el que nuestros amigos de Solidarity jugaron un papel importante. A modo de anécdota, diré que los chicos del *Ban the Bomb Mouvement* llegaron a robar del Ministerio del Interior británico los planos de construcción de refugios nucleares para uso exclusivo de los miembros del gobierno: planos que fotocopiaron por millares y que difundieron acto seguido, provocando un escándalo mayúsculo. La acción se llamaba «*Spies for peace*» (espías por la paz). En medio del jaleo, el movimiento contra la bomba envió a estos activistas a que se ocultaran en Francia. Los dos chicos que vinieron se alojaron en mi casa, donde estuvieron bien escondidos –si bien la policía francesa estuvo a punto de arrestarlos ¡por beber vino en la calle!

La unidad de estos actores en apariencia tan distintos (proletarios, estudiantes, mujeres) se realizó y se reveló a la vez en

Mayo del 68. De ello dan testimonio los innumerables relatos de experiencia vivida que pudimos escuchar en el teatro del Odeón en París, los cuales ponían en evidencia el fondo común de alienación y de opresión que compartían todos estos actores de la sociedad moderna. Particularmente conmovedora fue la sorpresa gozosa con la que tantas de aquellas personas reconocían de repente, en la experiencia de los demás, la suya propia.

HA: Así que hay dos aspectos destacables, que fueron, por un lado, el desarrollo de la teoría de los dirigentes y los ejecutantes y, por otro, la importancia que dábamos a la experiencia vivida del movimiento obrero, cuya base toma iniciativas en el ámbito mismo del trabajo, haciéndose así consciente a través de lo concreto de su capacidad de intervención, así como de su creatividad y autonomía en el mismo proceso de trabajo.

DB: Este movimiento endógeno de extensión de la teoría crítica a la vida cotidiana coincidió en un determinado momento con lo que estaba ocurriendo realmente en la sociedad. De repente, encontrar estos temas en el centro de los movimientos de protesta fue un motivo de gran satisfacción para el grupo. Nuestra crítica del consumo, por ejemplo, fue muy temprana (recuerdo a aquel obrero que decía, con cierto sentido del humor: «tengo un camarada que se ha comprado una nevera preciosa y ahora no tiene sitio ni para ponerse los pantalones»).

P: ¿Fue esa «crítica de la vida cotidiana» lo que os acercó a Guy Debord y a la Internacional Situacionista?

DB: Lo cierto es que ese contexto de «crítica de la vida cotidiana» –por emplear esa expresión– creaba unas condiciones más que favorables para un encuentro entre Socialismo o Barbarie y la Internacional Situacionista. De hecho, si Debord envió a Socialismo o Barbarie el numero 3 de la *IS* no fue por casualidad, como no lo fue tampoco el efecto que ese número tuvo en mí, la manera en que me sedujo cuando lo vi por primera vez un buen día entre el correo de la mañana (por su aspecto sorprendente y absolutamente no-convencional, con su cubierta metálica, esas imágenes de cómic subvertidas y ese mapa de la «ciudad amarilla», una especie de ciudad utópica). De inmediato tuve unas ganas locas de entrar en contacto con esa gente y a tal fin escribí a Debord. Nos citamos y a esa primera cita siguieron otras, entablándose así un diálogo que al principio consistía esencialmente en buscar puntos posibles de convergencia y de divergencia entre las teorías de nuestros dos grupos. Al mismo tiempo ese diálogo se desarrollaba en unos términos completamente libres, que se traducían en largas caminatas por París y alguna que otra borrachera. Se sucedieron luego unas discusiones muy serias y muy disputadas. Durante los meses que siguieron nos vimos con regularidad (probablemente todas las semanas) y establecimos también, me parece, una relación del todo amistosa.

Al cabo de unos meses, hacia el final del invierno de 1960, decidimos poner sobre el papel un texto que resumía los puntos sobre los que estábamos de acuerdo. Yo redacté la primera versión del texto, Debord la leyó e introdujo modificaciones. Así llegamos a un texto común que Debord hizo imprimir en su imprenta de Copenhague, creo. Nos comprometimos a distribuir el texto en nuestros respectivos grupos. Yo traté de hacerlo en Socialismo o Barbarie, donde provocó una

reacción de alergia total, salvo entre los jóvenes que acababan de entrar en el grupo y que conocían más o menos la IS. El *establishment* de Socialismo o Barbarie reaccionó fatal (cosa que todavía hoy sigo sin comprender del todo), con lo cual nuestro grupo no publicó el texto. Por su lado, Debord lo hizo leer también en el seno de la Internacional Situacionista y creo recordar que el texto sí llegó a salir en un número de la revista de la IS. Luego, efectivamente, creo que Debord pensó que yo no había defendido lo bastante el texto en el interior de Socialismo o Barbarie y esa es quizás una de las razones por las que nuestra relación se rompió. Para complicar más las cosas, yo había llegado a una edad en la que tenía que partir a hacer el servicio militar, o bien obtener una prórroga por estudios. A tal fin me volví a apuntar para la oposición de la agregación de Historia –que había abandonado completamente– y luego tuve que aceptar un puesto de profesor. Querían enviarme a Argelia. Yo no tenía ninguna gana de ir allí –y menos a una región, la del Oranais, con una fuerte implantación de *pied-noirs* (colonos franceses), donde me habría sentido secuestrado. En cambio, hacía algunos años que escribía en la revista artículos sobre el Africa negra, razón por la cual aquellos países me apetecían más. Así que lo que hice fue romper completamente con la educación nacional francesa y coger un puesto de profesor en un estado africano, Guinea, que acababa de independizarse. En aquel momento De Gaulle había organizado un referéndum entre las colonias francesas para saber si querían seguir formando parte de eso que él llamaba «la comunidad francesa» o si, por el contrario, preferían romper con Francia. Como yo me encontraba en un país que había optado por lo segundo, todos los funcionarios franceses se habían marchado, mientras que su lugar acababa de ser ocupado por

jóvenes rusos, yugoslavos, checos, americanos, egipcios… En conjunto fue una experiencia muy interesante.

Al año de estar en Africa regresé a Francia y retomé el contacto con Debord, con quien la relación seguía siendo amistosa. Pero acto seguido tuve que marcharme de nuevo, esta vez a hacer el servicio militar. Debord se había apostado conmigo una cena a que yo pasaría más de cinco semanas en la mili (él se las había ingeniado para que lo declararan exento, alegando locura). Estuve allí seis semanas, así que tuve que invitarlo a cenar.

La influencia de la IS se dejó sentir mucho en una gran parte de Socialismo o Barbarie. Es más, durante el tiempo que yo pasé en Africa, Debord se adhirió de hecho a Socialismo o Barbarie. Aquello me sorprendió bastante, en la medida en que no había ningún ambiente de querer fusionar las dos organizaciones –la nuestra era más bien una relación basada en la discusión. Como miembro de Socialismo o Barbarie Debord se dedicó –evidentemente– a escandalizar un poco, atacando en particular el papel preponderante de Castoriadis y seduciendo a los más jóvenes. Después, al cabo de algunos meses dejó el grupo. En aquella época hubo en Bélgica un movimiento huelguístico de mucha importancia. Bastantes miembros del grupo fueron allí para participar y conocer a un pequeño grupo de simpatizantes en Bruselas. Debord también fue. Lo cierto es que participó de verdad en la vida del grupo. Esto es a grandes rasgos lo que puedo decir sobre la relación entre Socialismo o Barbarie y la IS.

P: Una de las cosas que consideráis particularmente interesante en los situacionistas es el uso innovador y anticipador que hacen de lo simbólico. ¿Podríais explicar lo que entendéis por ello?

DB: Lo que la IS hizo fue desplazar el problema mismo de la acción política revolucionaria y ultra-minoritaria desde el plano práctico (que pretende tener una eficacia directa sobre los acontecimientos) al plano simbólico. Se trataba de hacer gestos significativos, de existir de una cierta manera en tanto que grupo, dotando a los actos propios de una intención y un estilo orientados a conseguir una especie de efecto de seducción sobre la conciencia de la gente. En cierta manera el modo de actuar de la IS da muy bien la idea de lo que puede ser la relación entre un grupo revolucionario ultra-minoritario y la sociedad en su conjunto –entre un grupo de 50 miembros y una sociedad de 50 millones. Lo cierto es que no hay congruencia posible entre estas dos dimensiones: no existe algo así como una palanca sobre la que un grupo de 50 miembros pueda apoyarse para hacer bascular la sociedad entera.

En esas condiciones, los situacionistas hacían gestos. Pronunciaban palabras que por su poder de seducción, por esa forma que tenían de trabajar sobre la imaginación, hacían que la gente se reconociera indirectamente –así como nos reconocemos en una obra de arte– y eventualmente se lanzara a una acción política. En este sentido creo que la IS verdaderamente inventó algo. Prueba de ello es lo que, en sentido contrario, yo considero su gran fracaso, que fue el papel que jugaron en 1968. Pues en el momento en que quisieron desempeñar un papel que no fuera simbólico, es decir, en el momento en que trataron de hacer agitación en el sentido tradicional de la palabra (pegando carteles por la calle, repartiendo panfletos, etc.) los situacionistas fueron un desastre. Antes del 68 tenían una influencia notable en el ámbito estudiantil, con el texto de Khayati y esas frases tan bellas con las que tatuaron los muros. Pero llegados a un punto fueron absolu-

tamente incapaces de decir algo que estuviera verdaderamente referido a la situación del momento. Por ejemplo nosotros, junto a los camaradas del Movimiento del 22 de Marzo, pasábamos horas discutiendo (muchas veces de manera harto dura y difícil) con militantes de la CGT, con obreros, a la puerta de las fábricas, cuando no en comités de acción y de barrio; discutíamos sobre cómo hacer las huelgas, sobre cómo continuarlas, sobre las reivindicaciones que había que presentar, etc. Mientras tanto, la IS repetía una y otra vez frases como «todo el poder para los consejos obreros, todo el poder para los consejos obreros» (pero los consejos obreros no existían), o bien «defensa de las ocupaciones, defensa de las ocupaciones» (pero ¿para hacer qué?). Desde mi punto de vista, y contra la tesis oficial de los situacionistas tal y como está expuesta en el libro de René Vienet, la IS no fue la organización revolucionaria que hacía falta en aquel momento. Eso simplemente no es cierto.

HA: En 1968 los situacionistas ocuparon un local, el Instituto Pedagógico Nacional, declarando: «somos el Consejo para el Mantenimiento de las Ocupaciones». Pero no eran verdaderamente lo que se dice un *consejo*, sino que utilizaban esa palabra como fetiche. Por lo tanto, la cuestión está en saber cómo esas acciones simbólicas podían continuar siendo creativas, en vez de quedar ancladas en el culto de su propio simbolismo.

DB: En efecto, la historia de la IS ha sido también la historia de una reclusión, de un encierro progresivo en un discurso que dejó de ser capaz de renovarse y al que dejaron de contribuir los otros miembros de la IS. Cuando Debord dijo

«ya me he hartado de hacer la revista yo solo y lo dejo todo», había visto muy bien la cosa. Él llevaba ya tiempo hablando solo, al igual que antes Castoriadis se había encontrado hablando solo en el grupo Socialismo o Barbarie. Castoriadis consiguió salir de esta espiral sumergiéndose en la filosofía y el psicoanálisis, dejando simplemente de elaborar una teoría vinculada a la acción política. En los dos casos hubo una dinámica interna del pensamiento que desembocó en un hermetismo, en una esclerosis de vocabulario, en una fetichización de las palabras, etc. Y eso se produjo también por falta de alimentación en aportes exteriores. Es una especie de círculo vicioso: cuanto más un discurso se hace alrededor de ciertas palabras-fetiche y sobre ideas estáticas que se supone rinden cuenta de todo, menos podrá el exterior penetrar, enriquecer este proceso y renovarlo.

P: ¿Cómo recordáis el final de S o B?

DB: Lo cierto es que nunca he intentado hacer un análisis completo acerca de lo que ocurrió en el grupo, aquello que acabó desencadenando una crisis y que a la postre desembocó en su disolución. Creo que hubo diversos factores que jugaron un papel en este proceso, factores que son a la vez externos e internos. Del lado externo, está aquello que Castoriadis llamaba «la privatización»: después de 1962 (tras el fin de la guerra de Argelia y de la independencia de Argelia), la sociedad francesa pasó por un periodo de calma total en el plano político y social, en el que parecía que ya no sucedía nada. Aunque Castoriadis ya había hablado de la privatización, ese momento histórico particular confirmó la hipótesis. La clase obrera en particular (y la población en

general) se retiró a la esfera privada y dejó de cuestionar, siquiera de manera limitada, las orientaciones generales de la política. Así que en cierta medida interviene aquí un factor real. Y sin embargo, por otro lado creo que esta noción de «privatización» hizo un poco de pantalla, impidiéndonos ver cosas que sí estaban sucediendo en la sociedad francesa. A Castoriadis en particular, a medida que pasaba el tiempo esta teoría le servía para justificar una orientación que probablemente se correspondía con aspiraciones personales profundas, a saber, la prosecución del trabajo teórico en toda su amplitud y con todas sus implicaciones filosóficas –sin que fuera ya necesario poner ese trabajo teórico en concordancia con la situación política real de la sociedad del aquí y del ahora. Pienso que albergaba un profundo deseo de dedicarse a ese tipo de consideraciones filosóficas y, por tanto, de cerrar los ojos de alguna manera ante las cosas que sucedían. Por ejemplo, cuando hablo con Jean-Pierre Duteuil (que es este amigo que participó en el Movimiento del 22 de Marzo), siempre me dice que había luchas que se estaban cocinando en ese momento: la misma huelga general de 1968 no cayó del cielo, cual tormenta que estalla sobre una sociedad completamente pacificada, inerte. Todo eso no lo vimos en Socialismo o Barbarie. Había por lo tanto una cierta manera de taparse los ojos ante la realidad social, una ceguera autoinducida que era consecuencia de un análisis teórico y que por eso cerró en buena medida la reflexión del grupo y su relación con la realidad.

Otro elemento de crisis interna provenía de la teoría de Castoriadis sobre el capitalismo moderno, que implicaba una ruptura radical con el marxismo –no sólo en tanto que análisis de la sociedad capitalista, sino también por cuanto la teo-

ría de Castoriadis tenía de crítica de la concepción marxista de la teoría (la idea de que puede haber una ciencia de la historia, una ciencia de la economía, una ciencia de la sociedad, etc.), así como de crítica de la filosofía misma de la historia que es inherente al marxismo. Todo ello suponía toda una deriva teórica emprendida por Castoriadis que iba a llevar finalmente a la escisión en el interior del grupo, una escisión que tardó varios años en ser efectiva: si la polémica en torno al concepto de capitalismo moderno comenzó en los años '58-59, la escisión no tuvo lugar hasta 1963. La escisión se produjo de una forma bastante malsana. A la teoría de Castoriadis se enfrentaron ciertos fragmentos de teorías parciales que no estaban realmente de acuerdo las unas con las otras. Extrañamente, Lyotard, que en el fondo estaba muy tentado de seguir la misma línea que Castoriadis (en la crítica del marxismo, en la reflexión sobre el psicoanálisis y sus implicaciones políticas), acabó aliándose con Vega contra Castoriadis. Vega era partidario de una fidelidad estricta al marxismo –si bien a un marxismo renovado por la teoría precedente de S o B. Otro marxista estricto que jugó un papel importante en el grupo fue Pierre Souyri (que escribía con el sobrenombre de Pierre Brune artículos sobre China que mostraban de manera muy precisa la naturaleza opresiva de aquel país en un momento en que eso no era nada habitual). El problema, por lo tanto, nunca fue planteado de manera clara; a la teoría de Castoriadis no se opuso una teoría fecunda, sino una especie de marxismo continuado que era al mismo tiempo crítico… todo lo cual no podía llevarnos muy lejos.

En 1963, en el momento de producirse la escisión, aquellos que (como Hélène o yo mismo) estaban de acuerdo con Castoriadis se encontraron de hecho solos con él, a falta de

alguien que pudiera hacerle algo de contrapeso (como Vega o Lyotard, toda vez que Lefort se había ido ya en el 58) y enriquecer la discusión en el interior del grupo. Por lo tanto, estaba Castoriadis y su nueva teoría y, con él, algunos que venían a ser sus discípulos. Se daba así una situación de esterilidad de la vida intelectual y teórica en el interior del grupo: Castoriadis hablaba y nosotros decíamos «sí, de acuerdo» (lo estoy caricaturizando un poco, en realidad la cosa era más sutil: Castoriadis definía las grandes ideas y nosotros aportábamos el color, los detalles… rellenábamos los agujeros, rellenábamos con carne el esqueleto construido por Castoriadis). Por ejemplo, Mothé contaba las cosas que pasaban en su fábrica, o Sébastien –un compañero que trabajaba en las oficinas de una gran empresa metalúrgica– hacía un análisis de las condiciones de trabajo y de las relaciones entre la gente en ese tipo de contexto. Estaba también Maxi, que hablaba del problema de las mujeres. Pero todo giraba alrededor de Castoriadis. En términos políticos, habíamos definido el marco teórico en el que debía inscribirse una nueva política revolucionaria, en vista de la nueva orientación que le habíamos dado a la definición de crisis de la sociedad capitalista moderna; y en línea con esa nueva definición debía desarrollarse la crítica de la sociedad (de la vida cotidiana, de las relaciones jerárquicas, de la burocracia, etc.). Por lo tanto, el desafío consistía en aplicar la teoría bajo la forma de una nueva política revolucionaria. Nosotros, sin embargo, fuimos incapaces de inventar esa nueva política. Creo que tampoco la IS llegó a hacerlo.

HA: El problema radica en cómo mantener viva una relación entre aquellos que tienden a «globalizarlo» todo y aque-

llos que no pueden o no quieren hacerlo. Sólo esa relación viva puede neutralizar el peligro de hermetismo que comenta Daniel. Es la cuestión del diferente estatuto que dan a la teoría las personas, según se situen con respecto a lo global. Esto tiene que ver, entre otros, con el tema de género: el deseo de establecer un discurso completo y universal está muy marcado por el género.

DB: Cuando Castoriadis hizo su crítica del marxismo, lo que más criticó fue justamente lo cerrado, circular y exhaustivo de muchos de sus postulados. Lo hizo arguyendo que no puede haber una teoría exhaustiva de la realidad, que la teoría es –por fuerza– siempre inacabada y que por lo tanto precisa ser constantemente renovada. La ironía de la historia es que, en su práctica teórica, Castoriadis acabó desembocando en una especie de clausura que, en cierta medida, le impedió ver lo que ocurría concretamente en la sociedad. Y más tarde, cuando se dedicó a la filosofía, su recorrido filosófico (una especie de «circunnavegación alrededor del ser» que consiste en tener en cuenta todos los aspectos del pensamiento, desde la ciencia hasta el psicoanálisis, pasando por la economía, etc.) constituye un universo donde todo se tiene en cuenta y debe comunicar. Hay una verdadera pasión por la homogeneidad en el pensamiento de Castoriadis. Ocurre, sin embargo, que a medida que uno se sueña más y más en la generalidad cada vez le va siendo más difícil rendir cuenta de manera interesante de cualquier cosa que sea concreta. En filosofía se dice que «la extensión de un concepto es inversamente proporcional a su comprensión». A veces tengo la impresión de que el pensamiento de Castoriadis es bastante tautológico.

Esto me devuelve a la cuestión de la crisis de palabras. No voy a detenerme demasiado en este punto, pues ya lo trato con más detalle en el texto que he titulado así, «crisis de palabras». Diré que en los años 63-64 me di cuenta de pronto de que ya no era capaz de expresarme en términos vivos –con palabras propias, que me pertenecieran– y creo que en el grupo (y desde luego fuera de él) otros experimentaron también, de manera más o menos aguda, un malestar parecido.

El estallido del 68 supuso, en ese sentido, un reencuentro casi amoroso entre la palabra y la crítica en actos, en la medida en que esa palabra surgía de la boca de miles de personas que acababan de descubrir esa libertad a la que se ha referido Hélène. De golpe sentían que tenían derecho a hablar de sus vidas –y no solamente que tenían derecho a hablar, sino que a los otros les interesaba lo que pudieran decir, que había una respuesta. Eso era algo extraordinario. Castoriadis lo dijo muy bien en los textos en los que habla del 68. Creo que comprendió muy bien el 68 –comprendió lo que ese movimiento estaba transformando en un sentido profundo, elemental, vital–, porque en ese tema Castoriadis fue todo menos miope. Lo cierto es que, para nosotros, 1968 fue un momento de euforia extraordinaria. En primer lugar, porque en el 68 la sociedad se reconstituye en un sentido concreto: se habla con desconocidos, se ocupa la calle y se practica la transgresión del urbanismo en todas sus formas (lo que no siempre divertía a la gente de tendencia pacífica como yo). Era muy agradable esa sensación de tener un coraje físico compartido con otros. Y desde luego, la gran euforia venía del hecho de poder hablar en un momento en que la sociedad estaba en crisis y había un vínculo entre esa palabra y la crisis que atravesaba la sociedad. Porque efectivamente, el hecho era que había estallado una crisis profunda, subterránea,

una crisis que ahora se mostraba a plena luz, provocando una sensación enriquecedora y de enorme satisfacción.

P: ¿Por qué fue tan interesante para vosotros el Movimiento 22 de Marzo en Mayo del 68?

HA: En el Movimiento 22 de Marzo había todo tipo de gente. Eran toda una mezcla. Había maoístas, algunos trotskistas, ese grupo de anarquistas de Noir et Rouge del que ya hemos hablado y luego muchas personas que no estaban necesariamente vinculadas a un grupo político. Reinaba allí una gran libertad, a la vez de palabra y de acción. Toda aquella gente distinta aportaba a las asambleas generales una inteligencia no abstracta, una inteligencia de la situación, lo que originaba un debate muy rico. Se discutía de manera concreta, pero utilizando también ideas más generales que expresaban siempre una voluntad de abrir la situación, de mostrar posibilidades, sin tratar de tomar el poder en el seno del movimiento, sin ninguna voluntad de hegemonía: de hecho no había ninguna cuestión de poder. El propósito de la acción era radicalizar las luchas en términos de unidad y autonomía. También había un desprecio bastante notable por las instituciones. Se eludía enfrentarse directamente a una institución para hacer mejor algo distinto: abrir la situación, mediante un gesto o una intervención –y ello hablando siempre en nombre propio. Existía ese aspecto simbólico del que hablaba Daniel. Pero creo que sobre todo tenía importancia que cuando el Movimiento 22 de Marzo intervenía lo hacía en su nombre, sin pretender hablar por todo el mundo. Decía: «esto es lo que nos parece que hay que hacer ahora». Y eso abría la posibilidad a los demás de hacer otro tanto.

DB: Era sobre todo eso. Y también una especie de gran ligereza, que explicaba que no considerásemos lo que hacíamos como algo decisivo: si tal cuestión no funcionaba bien no había problema, ya haríamos otras cosas al día siguiente y punto. Por lo que se refiere a las instituciones, encuentro muy acertado lo que decía Hélène: es decir, ¿por qué oponerse a las instituciones, si podemos crear cosas nosotros mismos? ¡Las instituciones desaparecerán solas si todo el mundo las esquiva! Estaba también ese aspecto de no tomarse demasiado en serio, de no pensar que aquello que hacíamos era siempre tan determinante y siempre el resultado de un análisis hiper-exhaustivo de la sociedad. A mí esa desenvoltura con respecto a la práctica política me parecía maravillosa. Luego estaba también el sentido de la apertura a los demás a la hora de intervenir y de actuar. Además, había una rapidez increíble en los juicios. Aquella gente me parecían genios políticos. Percibían la situación con una rapidez, una lucidez y una exactitud extraordinaria y los demás veíamos inmediatamente lo que había que hacer.

HA: Evidentemente esa forma de hacer las cosas, en cierta manera, se fue generalizando y estableciendo. Por ejemplo, en mayo del 68 se dio una pequeña historia en torno a unos amigos que estaban en prisión. Se organizó un debate para saber si había que hacer una acción para tratar de rescatarlos. La conclusión de los debates fue simple: «son nuestros amigos, así que vamos a hacer algo por ellos aunque eso no sea lo más apropiado desde el punto de vista político, abstracto». De cierta manera, ahora nos encontramos constantemente ante la misma disyuntiva. Observamos la generalización de este fenómeno, según el cual cada uno defiende a sus amigos de una manera completamente cerrada y dudo de que eso sea

tan apropiado hoy en día como lo fue entonces. Estamos de nuevo ante el problema de la repetición.

DB: En Debord, por ejemplo, la repetición es algo absolutamente intolerable. Ello se debe en parte a esa percepción tan particular que él tiene del tiempo, de la temporalidad y de la muerte. Es chocante ver con qué frecuencia las formulaciones de Debord y de Castoriadis son casi la misma cosa: cuando hablan del desprecio de esta sociedad que vive en la negación de la muerte, y de cómo la conciencia de la mortalidad es esencial para vivir de una manera 'viva'. La repetición sería, en este sentido, la pulsión de muerte. Si Debord disolvió la IS fue por horror de la repetición. Creo que también Socialismo o Barbarie hubiera debido disolverse por esa misma razón.

P: Habéis mencionado los Comités de Acción, que fueron la creación organizativa situacional quizá más importante de Mayo. ¿Vosotros participasteis en uno, verdad?

DB: Sí, en el Comité de Acción de los distritos 3º y 4º[19]. No asistimos a los comienzos del comité, para empezar porque estábamos completamente absorbidos por las actividades del Movimiento 22 de Marzo. Poco después participa-

19. La experiencia de este Comité de Acción, que bajo diversas formas siguió activo hasta 1972, se puede conocer a través del libro de entrevistas de Nicolas Daum *Des révolutionnaires dans un village parisien* (Londreys, 1988). Ahí se puede escuchar también la voz de los protagonistas anónimos de Mayo del 68, eclipsada durante las décadas siguientes por los testimonios de nostalgia y/o arrepentimiento de las vedettes, los líderes y los portavoces del movimiento. (N. del E.)

mos en una tentativa abortada de constituir un comité en el 1er distrito, donde vivíamos (ese comité fue infiltrado/saboteado por un tipo de extrema derecha, motivo por el cual no sobrevivió). Cuando visitamos el comité del distrito 3º-4º nos llevamos la impresión de que se trataba de una iniciativa muy simpática y dinámica. Era unos de los pocos que no estaban infiltrados por trotskistas o maoístas; y de los únicos en defender con vehemencia el derecho a la diversidad y a la discusión en el seno de la «contestación». Por otra parte, su principal forma de actuación consistía en mantener una presencia regular en la calle y en el mercado, una vez por semana, con un enorme cartel lleno de informaciones, octavillas, elementos de discusión, dibujos… Allí ibamos, tantos como era posible, para discutir de la actualidad con la gente que pasaba que, en un barrio bastante popular como era aquél en la época, era más o menos conocida. Esta actividad reflejaba bien el funcionamiento interno del grupo. Sus miembros, por lo general de origen pequeño-burgués, eran muy heterogéneos en cuanto a su grado de politización y sus convicciones. Sobre todo, los animaba una enorme sed de discusión, de apertura, de contacto con gente de origen y pensamiento diversos. Reinaba allí un consenso anti-grupuscular –es decir, antidogmático– y la diversidad de actitudes con respecto a la «teoría» hacía posible en ocasiones el debate en torno a la utilidad de la misma. Como no podía ser de otra manera, el grupo fue perdiendo su dinamismo y sus miembros a medida que decaían los movimientos sociales, para acabar convirtiéndose al final en un grupo de amigos que se reunían por el placer del calor humano y de la discusión –algo que, en cierto sentido, el grupo también fue siempre desde el principio.

P: ¿Cómo vivisteis el «reflujo» del 68?

DB: En los primeros meses participamos en una revista mensual, *Passer outre*, con Duteuil, Jean-Jacques Lebel y otros (también con comités de base anarquistas de provincia). Sin duda lo más importante durante este periodo fue el movimiento de las mujeres –el más importante por su impacto real en la sociedad, por el papel que ha desempeñado en lo que para mí es, sin lugar a dudas, la única evolución positiva de la última mitad de siglo a escala mundial.

HA: Este movimiento fue a la vez muy excitante, creador, con luchas muy fuertes a partir de la experiencia vivida de las mujeres y, al mismo tiempo, un lugar de invenciones terriblemente destructivas de nuevas formas de toma de poder por parte de una minoría elitista. Yo traía de Estados Unidos la idea de crear 'grupos de base' de mujeres que elaboraran una comprensión política a partir de discusiones sobre nuestras propias vivencias. Creamos uno y tratamos de que la idea prendiera, pero el hecho es que por entonces estaban muy en boga las *vedettes* de la teoría y también una práctica psicoanalítico-estetizante.

DB: Luego, en 1971, Hélène y yo fuimos a Estados Unidos, donde nos encontramos con una escena contracultural enormemente rica, aunque ya en aquella época se daba, también allá, una cierta sacralización de la contracultura, una ritualización que marcaba un principio de decadencia. Para nosotros aquello supuso el descubrimiento de una multiplicidad de caminos posibles para las actividades políticas –o para una actividad de crítica de la sociedad. Porque había toda una

constelación de pequeños grupos de personas que vivía juntas, donde cada cual podía apasionarse por una actividad específica y todo aquello convergía en un enorme cuestionamiento, profundo y verdadero, de muchos aspectos de la sociedad americana. En el fondo aquel fue el único momento en que ha habido una verdadera crítica del consumo, más allá de un discurso teórico que nadie asume. Allí la crítica del consumo se asumía de verdad, de forma masiva y en la vida concreta, real. Era la primera –y última– vez en mi vida que vi algo semejante. Es cierto que, de cierta manera, para nosotros lo que pasaba en Estados Unidos venía a ser una continuación del 68. Allí conocimos a gente muy interesante, como por ejemplo en el Living Theatre, o en la compañía The Bread and Puppet Theatre, que era otro grupo de teatro completamente diferente que montaba unos espectáculos preciosos.

Otra aventura fue la Imprimerie Quotidienne. La IQ fue para mí (pues Hélène participó en ella durante muy poco tiempo) una experiencia polifacética. Antes que nada fue una introducción a lo que es el trabajo manual, o técnico más bien. Hasta aquel momento yo no me sentía capaz de hacer otra cosa que escribir, perorar o darle a la piocha. Luego, en Estados Unidos, conocí gente que, siendo como yo muy «intelectual», aprendía sin complejos y muy rápidamente a manejar máquinas, a construir maravillosas casas de madera, etc. Yo había siempre soñado con saber fabricar un libro. Así que al volver a Francia me uní a un grupito de gente que acababa de fundar una pequeña imprenta cooperativa. Con ellos me inicié en la tipografía y por el espacio de unos diez años *compuse* al linotipo y manejé una prensa tipográfica. Ese trabajo cambió mi acercamiento a la escritura.

La Imprimerie Quotidienne fue también una experiencia

de gestión colectiva igualitaria y –si bien para mí de manera muy parcial– de vida comunitaria, con todo lo que ésta aporta de calor afectivo, de necesaria (y a veces costosa) tolerancia, de fatiga, de exasperación…

En definitiva, habíamos hecho de esa imprenta una especie de crisol de la vida cotidiana donde se daban cita todo tipo de actividades: militantismo político, producción de textos (teoría, novela, poesía, recetas de cocina…), su edición en forma de revistas, libros y carteles, o la experimentación con amigos pintores, grabadores o arquitectos para dar nuevos usos a las máquinas. Soñábamos a menudo con William Morris. Aquel fue un momento de vida apasionante, pero para algunos de nosotros, entre los que yo me contaba, también un compromiso demasiado exclusivo como para poderse mantener por mucho tiempo. La Imprimerie Quotidienne se ha convertido con los años en una imprenta como las demás. Aún existe, si bien fusionada con otras imprentas, siempre bajo la forma de cooperativa.

El sentimiento dominante que guardo de todo ese periodo, a pesar de todas estas aventuras enriquecedoras, es el de una especie de desesperanza disimulada: después de esa cima que había sido el 68 nos deslizamos por una pendiente que se extendía hacia un futuro que por fuerza iba a ser cada vez más sombrío (como lo han sido de hecho los años 70-80, por lo menos). En suma, los posibles que nosotros vimos abrirse en los años 60 se cerraban. Volvíamos a estar atrapados por el destino; el reino de la necesidad pesaba sobre todos nosotros. Creo que ese sentimiento era muy compartido.

HA: Durante bastante tiempo nos decíamos también a nosotros mismos que por fuerza tenía que quedar algo de

Mayo del 68 en las cabezas de la gente y que ese algo iba a manifestarse cualquier día, más pronto que tarde… Luego poco a poco se hizo patente que la «normalidad» se había impuesto y nosotros dejamos de esperar.

P: A grandísimos rasgos, ¿qué diferencias encontráis entre la época de los años 60 y el momento actual, con respecto al desarrollo de la dominación y la contestación política?

DB: Hay que situarse en el ambiente de la época, en el que, por paradójico que pueda parecer, reinaba un clima de gran optimismo: la vida, la sociedad y el mundo podían ser totalmente diferentes (a este respecto la antropología parecía abrir inmensamente el campo de lo posible), el cambio estaba al alcance de la mano, las condiciones materiales (abundancia, tecnología potencialmente liberadora…) estaban ahí (el libro de Bookchin, *Post-scarcity anarchism*), sólo había que poner en seguida manos a la obra (*do it now!*). El optimismo nuestro no era tan ciego como el de la contracultura americana, pero subtendía profundamente tanto la utopía de *El contenido del socialismo* de Castoriadis como la de la «verdadera vida» situacionista concebida como «construcción de situaciones». Se daba una especie de euforia que básicamente provenía del hecho de que la sociedad capitalista había ido resolviendo un número de problemas que desde la segunda mitad del siglo XIX habían sido caracterizados como esenciales al contexto capitalista (en primer lugar el problema de la miseria, pero también el de la lucha de clases). Había una vaga sensación generalizada de que los problemas y los desafíos habían cambiado. Todo ello nos daba una libertad para pensar la sociedad de una manera mucho más profunda. Esta libertad de

alguna manera la hemos perdido hoy en día, pues todos aquellos problemas que entonces creímos superados resulta que han vuelto a plantearse: el paro, la precariedad, la miseria de masas, etc. Hemos caído de nuevo en la sociedad de la primera mitad del siglo XX. Ante semejante escenario, hay algunos que deducen que el marxismo-leninismo puro y duro de la «buena época» vuelve a ser de aplicación (aunque de todas formas piensan que en realidad nunca dejó de serlo). No es esa, desde luego, la conclusión a la que yo llegaría.

Hay otro elemento característico de la sociedad actual que me parece que tiene mucha importancia, y que es el hecho de que hoy vivimos en una sociedad que está mucho más «destruida» –en lo que a los lazos sociales se refiere– que aquella de los años 50, 60 o 70. Ese es el motivo por el que, en los movimientos que estallan por todas partes en torno a diferentes problemáticas, se atienda siempre a esta necesidad de reconstruir, aunque sólo sea por un breve instante, algo que se parezca a un lazo social, a un sentido, algo positivo. Creo que la pérdida de la significación y del sentido en el simple «funcionamiento» de la sociedad ha alcanzado un nivel tal que ésta ya no es capaz de hacer más que eso: *funcionar*. Incluso la perspectiva que ofrecen los portavoces de la sociedad dominante –la del crecimiento económico-, en el fondo hasta esos mismos portavoces admiten que es una perspectiva sin sentido, en la medida en que no es posible. Nos aproximamos a una situación de imposibilidad física y material en lo que a expansión económica se refiere, por el simple hecho de que la tierra no puede ya soportar un crecimiento económico continuo y generalizado. Así, tenemos por un lado el discurso que enarbola el crecimiento económico como único factor capaz de resolver los problemas principales de la sociedad, tales

como el paro (lo que no deja de ser una estupidez, siendo el paro una solución antes que un problema) y, por otro lado, el discurso opuesto: «hay que cambiar los modos de consumo, es necesario que todo el mundo se restrinja, necesitamos un desarrollo sostenible, etc.» El hecho de que estos dos sean ambos discursos oficiales pone una vez más de manifiesto esa ausencia total de sentido a la que antes me refería, la carencia radical de razones para que esta sociedad continúe. Ese vago sinsentido de fondo se manifiesta también, evidentemente, en un sinnúmero de detalles absurdos que inundan todos los ámbitos de la existencia. Creo, por lo tanto, que la primera y más inmediata expresión directa de todo movimiento habrá de ser la de crear sentido y lazo social. Esta dimensión es vital, aunque también es cierto que no necesariamente pone en peligro el orden social dominante. En realidad puede incluso que contribuya a su perpetuación, en la medida en que le aporta algo de oxígeno. Esta es para mí la gran diferencia entre el periodo actual y el que vivimos en los años 50, 60 y 70.

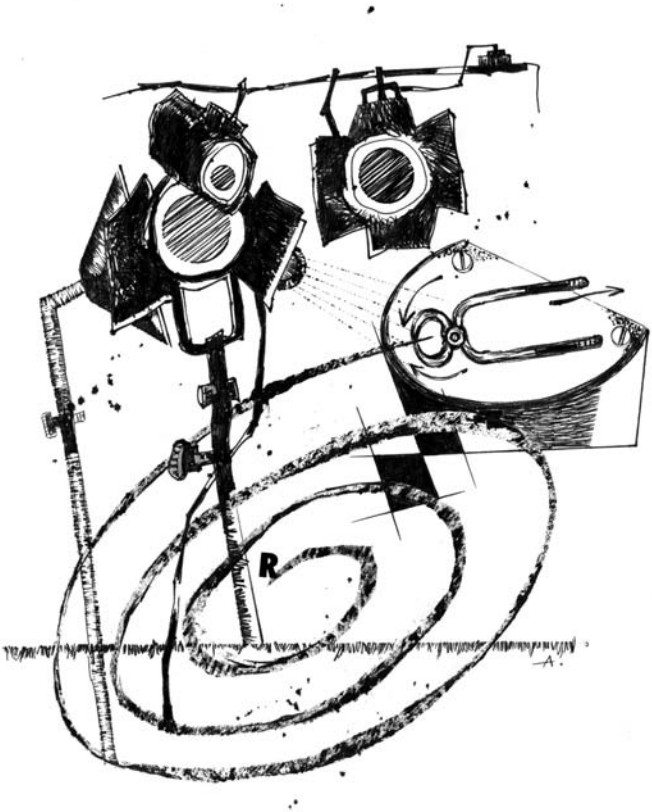
HA: Si tuviera que retener una sola cosa del periodo del 68 me quedaría con un hecho muy simple: que la gente se puso a hablar. Eso es algo que sucede en todos los movimientos importantes, incluido el de 1995. Lo que ocurre es que en los años '60 ese fenómeno no se dio simplemente en el movimiento universitario o de los institutos, sino que abarcó a una gran cantidad de gente de toda condición, muchísima gente que se puso a reflexionar en común sobre otros posibles futuros. La actual destrucción de lazo social de la que hablaba Daniel puede impedir hoy la reproducción de un movimiento semejante de reflexión colectiva.

DB: Hay un elemento que juega un papel terrible, me parece a mí, que es el dispositivo que consiste en privar a la gente de la palabra hablando en su lugar. Eso incluye la sociología y su aparato, los sondeos, los *media*, etc. El dispositivo *media*-sondeos-ciencias sociales tiene también un carácter político muy marcado, y las relaciones de producción del discurso que genera en la sociedad son relaciones de explotación y de control. De explotación, porque el poder tanto como el mercado tiene una absoluta necesidad de extraer de la gente el material del discurso por el que les dará a conocer aquello que desean (aquello que desean en los términos, evidentemente, que permitan al gobernador gobernar, al mercado fabricar la mercancía, etc.). Las teorizaciones parciales o globales que la ciencia social produce crean o toman prestadas categorías utilizables por el poder (hablo aquí de la ciencia social como institución; sé bien que existen, en el seno mismo de esa institución, individuos cuyo pensamiento se encuentra en ruptura con el pensamiento del poder). Relaciones también de control, porque el mejor medio de impedir a la gente pensar y expresarse de manera autónoma es ahogarlos constantemente en un flujo de palabras que les son ofrecidas por las suyas propias. Hay algo ahí que produce un inquietante *extrañamiento* (y perdón por la expresión freudiana). El lazo social directo, el *tejido* social que se teje hilo a hilo, entre cercanías, es reemplazado por un lazo 'tele-social', por decirlo así (social a distancia), que mediatiza la relación por la televisión, el dispositivo de los sondeos y las ciencias sociales que hablan en lugar de la gente. La virtud de todos estos movimientos que citamos es que de golpe, gracias a ellos y a través de ellos, somos capaces de darnos cuenta de que podemos hablarnos directamente, sin pasar por un intermediario (por esa especie

de maquinaria que lo deforma todo) y que nos comprendemos, que funciona. En las huelgas que paralizaron Francia a finales de 1995 hubo también momentos interesantes en ese sentido. Me acuerdo de unas imágenes de televisión que mostraban a grupos de huelguistas que llegaban y que querían hablar, pero la maquinaria de la televisión los rechazaba, los excluía, porque de lo que se trataba era de que el presentador del programa (o bien los interlocutores privilegiados, programados) hablara en su lugar. Era extraordinario ver cómo detrás de la cámara una serie de personas discutían sin voz, cómo las palabras les iban siendo robadas según las pronunciaban, ya que del aparato salía una voz distinta. Y mientras se veían sus expresiones furiosas y exasperadas…

HA: De hecho habían pegado una pancarta a una pared de cristal delante de las cámaras que precisamente decía: «nos robaron la palabra».

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 77



GUY DEBORD, EN EL RUIDO DE LA CATARATA DEL TIEMPO[20]

Ciertos momentos sobresalen con un relieve particular en la existencia individual. Como si fueran de un grano más duro, poseen una consistencia de contorno capaz de arrancarlos de la niebla de lo vivido y de su insondable ambigüedad. Así, nos parecen cargados de un sentido objetivo, transportados por el movimiento de una especie de sobredeterminación histórica. Aunque a menudo esta cualidad no se revela más que a la mirada retrospectiva, a veces puede ocurrir que se perciba de golpe.

Es lo que me sucedió a mí aquel día de otoño de 1959 al hojear por primera vez un número, creo que el tercero, de la revista *Internacional Situacionista* (IS). Por aquel entonces yo formaba parte del grupo Socialismo o Barbarie (S o B), así

20. Texto original publicado en *Debord dans le bruit de la cataracte du temps suivi de Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire,* Sens et Tonka, 2005. Escrito en 1997 a petición de Max Blechman para la recopilación editada por él con el título *Revolutionary Romanticism*. A Drunken Boat *Anthology* (City Lights Books, San Francisco, 1999). La revista *Etcétera* (www.sindominio.net/etcetera) publicó, en su colección de folletos (nº 28), otra traducción de este texto y los «Preliminares…»

como de la revista del mismo nombre, en la que conforme a la regla escribía con un seudónimo: Pierre Canjuers. Un buen día, mientras hojeábamos entre unos cuantos el correo cotidiano, se me quedó la mirada prendida de una revista fina y elegante, de cubierta centelleante y título inverosímil. Me hice con ella e inmediatamente empecé a explorar lo que se me iba descubriendo como un continente nuevo, u otra dimensión, extraña y fascinante, de la modernidad.

Lo cierto es que nosotros, en S o B, nos sentíamos la punta de lanza de la modernidad y aún hoy sigo pensando que ese sentimiento estaba plenamente justificado. S o B había roto con la ortodoxia marxista-leninista para elevar una crítica radical de los regímenes del Este, pero también para reformular la crítica misma del capitalismo a partir del análisis de sus formas más perfeccionadas de dominación y, al mismo tiempo, a partir de las experiencias más avanzadas del movimiento obrero. Éstas, y en particular la revolución de los consejos obreros de Hungría, alimentaban una reflexión positiva acerca de lo que podría ser el contenido de un programa verdaderamente revolucionario.

Esos años de búsqueda fueron años al rojo y su intensidad era redoblada por la virtual clandestinidad intelectual a la que nos confinaba el carácter de nuestras ideas, las cuales, simple y llanamente, no eran de recibo. Pues a pesar del informe Khrutchev y de los levantamientos de Polonia y Hungría, lo cierto es que la escena pública francesa se encontraba aún en gran medida paralizada por el chantaje de los estalinistas y de los «pentiti» del pensamiento burgués, Sartre entre otros. Así fue que, a la manera de un Nautilus casi ignorado por el mundo de la superficie, exploramos las vastas profundidades con una libertad y una audacia que quizás no habríamos podido ejercer de haber tenido que enfrentarnos cuerpo a cuerpo

con adversarios generalmente groseros que, en resumidas cuentas, no tenían nada interesante que decirnos.

Al hojear las páginas de aquella revista tan absolutamente singular, lo que descubrí fue que un pequeño grupo de desconocidos sí que tenían cosas apasionantes que decirnos. Cosas extrañas, es cierto, y por fuerza chocantes para nuestros ojos, que en cierta manera seguían anclados en el horizonte marxista, por mucho que algunos de nosotros empezásemos a mirar más allá. Cosas que nos parecían totalmente insólitas, acostumbrados como estábamos a los habituales mensajes que nos dirigían otros grupúsculos, tan sólo preocupados por salvar del desastre estalinista algunos vestigios de la herencia revolucionaria. Este nuevo mundo que descubríamos era, con toda su extrañeza, mucho más atractivo que inquietante: de hecho tenía un poder de seducción increíble. La crítica del arte y de la cultura desembocaba en una utopía de la vida liberada que aquellos jóvenes aventureros experimentaban por entonces a partir de prácticas poéticas tales como la «deriva» a través de la ciudad, o la descripción ilustrada de una ciudad fantasmal, la «Ciudad Amarilla». Aquella utopía parecía habitar virtualmente incluso en sus rostros, que un puñado de fotos grises nos muestran reunidos en torno a mesas de café, mientras atravesaban las noches llevados por una conversación candente e infinita. En los pliegues secretos de la ciudad se obstinaban, con un ardor de prisioneros evadidos, en elucidar lo más profundo del malestar de la época y soñaban con el momento de su subversión. La revista ofrecía algo así como la crónica de esa obstinación. Su estilo, acerado y tenso, era de una arrogancia casi violenta; una arrogancia, por otra parte, de la que también nosotros fingíamos armarnos en S o B, tanto para tratar de devolver a nuestros adversarios el desprecio con el que nos

abrumaban como para darnos a nosotros mismos la justa medida de nuestra radicalidad.

Me daba cuenta de que aquel número de la IS suponía un encuentro de alguna manera objetivo, a la vez que culminaba una crítica activa de la «separación». Si se me permite decirlo así –por reconciliarme con el énfasis de mi sentimiento de entonces– fue un encuentro, reservado sólo a nosotros, en los límites de la modernidad.

En los meses que siguieron, Debord y yo verificamos con más detalle la necesidad de ese encuentro y su fecundidad, en el curso de largas charlas en los *bistrots* y paseos sin fin por las calles. El proyecto de la autogestión generalizada de todos los aspectos de la vida social, estandarte del movimiento obrero en sus momentos de creación más espontáneos –de la Comuna de París a la Hungría del 56–, venía a ofrecer un fundamento político y social al sueño de un «empleo de la vida» inventado a cada instante por los hombres como una música o un poema perpetuos. Y la subversión de la institución artística y cultural que la IS quería encarnar venía, por su parte, a prolongar y de alguna manera a consagrar en la esfera de los valores considerados superiores la subversión de todas las instancias de dominación y de explotación. El texto que acabamos redactando juntos, bajo el pomposo título de «Preliminares para una definición de la unidad del programa revolucionario», da una idea de la ambición de aquellos intercambios, pero no así de su riqueza. Y menos aún dice de la amistad que se construía al hilo de aquellas conversaciones.

En un restaurante de la calle Mouffetard, el 20 de julio de 1960, dimos los últimos retoques a estos «Preliminares», que habríamos querido ver como un protocolo de acuerdo entre la

vanguardia de la cultura y la vanguardia de la revolución proletaria (nada menos). Aquel día decidimos la tipografía y el título, concebido según Debord para que se refirieran al documento como los «Preliminares» (mientras yo sonreía, indulgente y confuso, sin acabar de captar el mensaje). Después de aquello nos separamos durante el verano, y cada uno quedó encargado de hacer circular el texto entre sus camaradas. Al llegar el otoño tuve que dejar París y Francia por nueve o diez meses, y durante aquella ausencia me enteré de que Debord se había adherido formalmente a S o B y que participaba plenamente en sus actividades, en particular en lo que fue la intervención del grupo en las grandes huelgas que sacudieron el Borinage belga en el invierno de 1961. La noticia me sorprendió. Aquella adhesión me parecía que iba más allá de nuestro acercamiento real y, sobre todo, me parecía inútil. Es más, Debord me había llegado a confesar que lo deseable era que, en la práctica, ambos grupos continuaran trabajando cada uno por su cuenta. Por eso, cuando poco después supe de su dimisión la noticia me sorprendió menos. Debord la justificó por un desacuerdo sobre el funcionamiento interno del grupo y sobre el papel que en él desempeñaban algunas personalidades fuertes. Al parecer había intentado amotinar a los más jóvenes del grupo, la mayoría estudiantes, pero la tentativa quedó en una fronda[21]. Por su

21. La Fronda es como se conoce a una serie de movimientos insurreccionales ocurridos en Francia durante la regencia de Ana de Austria y la minoría de Luis XIV (1648-1653). El nombre de *fronda* evoca las hondas o tirachinas que portaban los sublevados del primer levantamiento en París. Fue la última batalla llevada a cabo contra el rey de Francia por los Grandes del reino y continuada por la guerra Hispano-francesa de 1653-1659. (N. del T.)

parte, los demás componentes de S o B siempre ignoraron deliberadamente a Debord y a la IS.

El episodio del paso de Debord por S o B me parece relevante en más de un aspecto. En primer lugar, porque el Debord de aquel momento, el compañero que yo frecuentaba y amaba, era un Debord aún naciente. Aunque es cierto que ya tenía tras de sí una brillante carrera de agitador en la esfera cultural, los rasgos más singulares de su personalidad de revolucionario, sus invenciones más perspicaces y fecundas guardaban aún una vitalidad y un acierto que en alguna medida tenían más tarde que acabar adulterándose un poco, debido a la obsesión por creerse el enemigo público número uno y también por el peso de la estupidez estructural de sus discípulos, de los cuales nunca supo desvincularse lo suficiente. Por aquel entonces tenía amigos (como Khayati, Kotanyi o Jorn), pero no discípulos.

Sobre todo, creo necesario destacar la importancia que en el recorrido de Debord tuvo el paso por S o B (tanto más por cuanto este punto ha sido siempre pasado por alto, por Debord mismo y por la mayoría de los que han hablado de sus aventuras). Evidentemente no se trata aquí de reivindicar para S o B (ni mucho menos para mí mismo) una supuesta paternidad en la génesis del pensamiento de un hombre célebre. Al contrario, lo que me interesa es insistir de nuevo en el carácter objetivo de nuestro encuentro y en aquello que tiene de revelador de un momento histórico. No fue a fuerza de leer a Hegel, al joven Marx o a Lukàcs que Debord consiguió escapar a la maldición con la que el estalinismo y la burocratización de las organizaciones obreras lastraban el movimiento revolucionario: antes bien, lo que acabó con esa maldición fue la insurrección de los obreros húngaros organizados en

Consejos, al menos para aquellos que estaban preparados para escucharlos.

En aquel momento de su recorrido Debord lo estaba. Se había separado de los letristas y, con ellos, de una crítica de la cultura que seguía siendo complaciente y cerrada: según él las vanguardias artísticas no hacían sino repetir una y otra vez, *ad nauseam,* la misma escena de la ruptura con el arte que ya los dadaístas interpretaron tras la Primera Guerra Mundial. Era preciso consumar de una vez por todas esa ruptura y encontrar una vía hacia la superación del arte. Del arte como juego, como liberación de los deseos, como subversión, como negación del orden represivo y mortífero (ya que este y no otro era para Debord el sentido del arte moderno). La creación de «situaciones» respondía a esta exigencia: «El arte del futuro será la transformación de situaciones o no será». Estaba claro que la revolución tenía que ser a la invención de la sociedad lo que la «transformación de situaciones» era a la invención de la vida cotidiana.

La relación entre tan radical exigencia y la acción concreta del proletariado se revelaba de nuevo pensable. Para quien quisiera ver la realidad, los insurgentes de Budapest –de quienes Debord había recibido noticias de primera mano por medio de su amigo Attila Kotanyi– habían tirado abajo, al mismo tiempo que la colosal estatua de Stalin, la figura aterradora de un proletariado convertido en una especie de agente sádico de la necesidad histórica, encargado de imponer para siempre a la humanidad la disciplina industrial, el culto al jefe, la disolución del individuo en la masa, etc. Al servicio de este fustigador de intelectuales y artistas se habían puesto, precisamente, no pocos intelectuales y artistas, unos por miedo, otros por masoquismo y otros por oportunismo.

Al mismo tiempo, además, en Occidente empezaban a ganar cierto crédito todos aquellos grupos (libertarios, marxistas antiautoritarios, consejistas, etc.) que nunca habían dejado de denunciar la impostura estaliniana. Entre ellos, S o B y sus grupos afines, como fueron Solidarity en Inglaterra, Correspondence en Estados Unidos o Unità Proletaria[22] en Italia, habían llevado a cabo toda una reinterpretación de la experiencia proletaria que ponía de relieve el sentido emancipador, no sólo de los grandes momentos de creación revolucionaria, sino también de las luchas cotidianas en torno al trabajo y de la creatividad obrera desplegada frente a la organización disciplinaria de la fábrica. Sobre esta base S o B se reconciliaba con la radicalidad de los anarquistas y del primer movimiento socialista y reabría la reflexión acerca de la utopía revolucionaria (el «contenido del socialismo»), que implicaba volver a poner en cuestión todos los aspectos de la vida, desde la forma de las ciudades hasta la relación entre los sexos.

Como puede verse, la llegada de un número de la IS al buzón de S o B, la pasión que su lectura suscitó en un joven miembro del grupo y los febriles encuentros que siguieron, todo eso fue cualquier cosa menos azaroso. Se comprende-

22. Como explica P. Gottraux (*Socialisme ou barbarie…,* ob. cit.), los vínculos de S o B con la extrema izquierda italiana pasan concretamente por una relación muy estrecha con Danilo Montaldi, una figura muy importante en la extrema izquierda anti-estalinista que hizo conocer el trabajo de S o B en Italia y estuvo en el origen de innovaciones políticas como la *inquiesta operaia* (encuesta obrera), una de cuyas referencias es el «testimonio obrero» practicado por S o B. Fundó el grupo que editaba la revista *Unitá proletaria* desde dentro del PCI italiano. (N. del E.)

rá a su vez que temas tales como la crítica de la vida cotidiana o la autogestión generalizada –de los que la IS haría más tarde su caballo de batalla– no podían habernos impresionado por su novedad, ni a mí ni a otros miembros del grupo.

¿Qué es entonces lo que provoca y prolonga hasta el día de hoy la excitación sentida hace más de treinta años al descubrir la IS (y que la prolonga no como la emoción narcisista de revivir un momento perdido, sino como la percepción mantenida de una singularidad preciosa)? Es, creo, el sentido de la forma y la calidad artística que recorre toda la práctica de Debord y que, a mi juicio, ha contribuido considerablemente a su eficacia subversiva.

Desde luego, al decir esto no pretendo embalsamar a Debord en los museos de arte moderno. Bien es cierto que él se jactaba de estar en el origen de las principales innovaciones del cine actual. Y ciertamente podríamos sostener también que fue un gran artista pop, él, el virtuoso del collage, del montaje y del *desvío* de la publicidad o del cómic; mas sería por el solo placer, mediocre, de hacer gritar al devoto. Podemos también argumentar que el peculiar hermetismo de su estilo y el hermoso atrevimiento de sus propuestas lo sitúan entre los grandes escritores franceses de este siglo, que es lo que han hecho sus turiferarios tardíos. Y uno de los bufones literarios más vendidos de París, Sollers, ha llegado a servirse de la impunidad de la que goza para someter a Debord, todavía vivo, al ultraje de proclamarlo su padre espiritual, antes de pedir el voto para Balladur en las elecciones presidenciales.

Todo lo contrario: lo que yo querría mostrar es cómo el tratamiento artístico (si puede decirse así) que Debord aplica

a la actividad revolucionaria constituye la manifestación fiel y rigurosa de su contenido y le confiere toda su profundidad de campo.

Calificar a Debord de artista no deja de ser paradójico. Su crítica del arte, que él quería devastadora, se despliega sobre dos planos. El arte moderno, a través de la sucesión de sus vanguardias que se repetían sin superarse, había agotado, por un lado, su virtud crítica hacia la existencia alienada. Pero, por otro lado, dicho arte también se oponía a la «verdadera vida» por su carácter fijo y esclerótico, que lo condenaba a no ser más que un cementerio de instantes, la realización ficticia, falaz, de los deseos. En principio, el arte ejercería el mismo poder alienante que Debord iba a extender a todo el funcionamiento social a través del concepto de espectáculo. El arte no era sino separación de la vida.

Que el promotor de semejante crítica se haya revelado él mismo profundamente artista es una paradoja que se explica tal vez por el hecho de que esta crítica no llegara a lograr su objetivo, que queda por tanto esencialmente incumplido. En efecto, reducir el arte del siglo XX al movimiento de la negación encarnado por las vanguardias es tomar un discurso histórico sobre el arte y la institución artística por la labor del arte mismo. El que Dada y principalmente Duchamp hayan marcado con una claridad ejemplar el límite teórico del arte en el siglo XX (a saber, que es la firma la que en última instancia hace la obra y para que haya arte hace falta y basta con que un artista lo decida) no ha impedido en absoluto, más acá de ese límite –y más allá del mismo en el tiempo–, su prolijidad y su riqueza de sentido. Y en su obstinación por definir lo que puede o debe ser arte hoy en día, la vanguardia sólo ha conseguido (y eso sí lo ha conseguido de verdad) convertirse en

el *art pompier*[23] de la segunda mitad del siglo, con Beuys, Buren y tantos más. Por otro lado, cuando hablamos de vanguardias hay que evitar alinearlas a todas en un único sentido en la historia. El movimiento Cobra, por ejemplo, se define mucho más por una renovación positiva que por el trabajo de la negación.

Este trabajo *interminable* de negación del arte por el arte mismo, que habría de desembocar en la vida –la «situación»– como forma última de superación del arte, ¿no es una manera de retomar la vieja negación, no sólo del arte sino de lo simbólico, de la mediación por el signo, por la figura? Pero denunciar la falsedad del arte (y con ella la del signo o la del símbolo) en nombre de la verdad de la vida o de la cosa misma no es tanto un juicio como una pura violencia: ¿ha de ser por ello algo revolucionario? Swift se burlaba de aquellos académicos de Lagado, que pretendían reformar el lenguaje con el fin de corregir su lamentable polisemia –es decir, su potencia simbólica–, y para lograrlo habían reemplazado las palabras por ejemplares de las cosas: ¡qué esfuerzos acarreaba la más mínima conversación!

Tras haber sido tan violentamente jubilado, lo simbólico habría de vengarse luego, cercando el campo mismo de la actividad de «destrucción» a la que se había lanzado Debord y confiriendo a su vida, a sus escritos y a sus películas el aura de la obra de arte. Y ello se produce mediante la práctica del juego y la búsqueda de estilo.

---

23. Poco antes de la Primera Guerra Mundial y una vez que el Impresionismo se hubo impuesto como corriente dominante, a los pintores académicos de la *Belle Epoque* (Meissonier, Carolus-Duran, Bouguerau…) se les dedicó la apelación infamante de *pompiers* (bomberos). (N. del T.)

Ya sabemos que nada hay más serio que el juego, que aventura el ejercicio de la libertad por entre los condicionamientos materiales, sociales o del azar. El juego nos protege –¡pero con qué riesgos!– del más repugnante de los conforts, que para Debord es el sustituto enmascarado de la muerte: el confort de la repetición. Sin embargo, esta seriedad del juego responde también a una virtud que éste siempre tiene, a saber: que todo juego (y en particular la acción del revolucionario) es juego del mundo. Tarot, ajedrez o go, el soporte material y las reglas del juego componen una analogía del mundo y cada partida o cada golpe reordena el mundo y lo recomienza. En el caso de una asociación de revolucionarios, por muy reducida que esta sea, su forma de organización, su funcionamiento, el contenido y las modalidades de su acción prefiguran, como en un microcosmos, el estado deseado del mundo. Esta ha sido una de las amargas lecciones del destino del partido bolchevique y el grupo S o B, a su escala microscópica, se esforzaba en extraer las consecuencias y en adaptarse a lo que para nosotros era la noción de realidad concreta de una sociedad libre.

Esta exigencia Debord la extendió de forma natural al ámbito que en el fondo concentraba la parte más intensa de su deseo de ruptura con «el viejo mundo»: el ámbito, más que de «la vida cotidiana» (esta expresión me parece que tiene connotaciones algo fútiles), del «empleo de la vida», del curso fugaz de los instantes y de las situaciones en su contenido más concreto. Y aquí se imponía el modelo del juego, en el sentido en que juega el artista cuando en el transcurso de su obra propone una modulación inédita y deseable del paso del tiempo y del despliegue del espacio. Un juego de ese tipo consistía en la «experimentación» del medio urbano mediante un

deambular caprichoso que venía a colorear o a sellar la calidad particular de los lugares recorridos, de los brebajes engullidos y del desarrollo de las charlas. Asimismo la conversación deberíamos casi considerarla aquí en su sentido original de «vida compartida», pues era como la culminación voluptuosa de la amistad. Debord vivía la conversación como una deriva verbal, la experimentación lúdica, entre varios, con ideas, palabras, fantasías nuevas. Quien lo haya frecuentado sabe hasta qué punto su presencia y sus palabras catalizaban la imaginación y las expresiones más inspiradas de sus interlocutores amigos. Con el adversario declarado, en cambio, la discusión pasaba a ser un juego de otro tipo –un «combate de boxeo», le gustaba decir–, pero en realidad para Debord se trataba más bien de un combate libre en el que todo estaba permitido, incluidos los ataques personales más bajos.

En la amistad (que era el modo de relación que, según creo, en el fondo prefigura más fielmente la sociedad que Debord esperaba de la revolución) le importaba muchísimo hacer sentir las reglas que imponían las obligaciones propias de la lucha contra el estado de las cosas y el nivel de libertad requerido para ser digno de llevar a cabo esa lucha. Esta exigencia Debord la imponía hasta caer en el formalismo e incluso en la arbitrariedad, ya que las reglas las decidía él unilateralmente y la mayor parte de las veces las dejaba implícitas, sobreentendiendo que iban de suyo. Evidentemente sus discípulos no hicieron más que engordar estas prácticas, hasta llegar al esnobismo más apestoso y mundano.

De este esnobismo, por cierto, yo también fui víctima sin siquiera darme cuenta en el momento (hasta tal punto me era extraña la idea de que las relaciones entre los amigos pudieran estar regidas por un código). La tarde en que, invitado a

cenar en el callejón de Clairvaux por Guy y Michèle Bernstein, se presentaron con un cuarto de pollo con patatas fritas que me habían comprado en cualquier antro cochambroso del bulevar de Sébastopol debí haber comprendido que la hora de mi desgracia había llegado, aunque la «afrenta» venía extrañamente camuflada con una disculpa –«estamos pelados»– que la anulaba y que no podía tener nada de inadmisible a mis ojos. Y de haber estado un poco más sagaz, habría quizás tenido que llevar la lectura de los signos hasta adivinar, por ejemplo, que el pollo con patatas fritas unido a la disculpa componían una especie de moción en blanco y negro que venía a significar un compromiso entre una voluntad de exclusión –claramente imputable a Michèle– y un deseo de indulgencia. En cualquier caso, fue de esta manera que Debord decidió poner fin a nuestra amistad, sin darme una sola razón, ni siquiera en forma de insultos. Peor para él, y para mí.

Así y todo, he de decir que en Mayo del 68 me pareció que la IS pervirtió gravemente la noción de juego antes referida, al atrincherarse en el Instituto Pedagógico Nacional (¡!) bajo la denominación de Consejo para el Mantenimiento de las Ocupaciones (CMDO). La IS usurpaba así esta denominación de *consejo* (término que a sus propios ojos debía designar el órgano de poder colectivo de las masas revolucionarias) para camuflar una instancia separada cuyo cometido era juzgar –es decir, condenar– a innumerables actores de la revuelta de mayo y, en primer lugar, a aquellos que osaran defender ideas poco discernibles de las de la IS. En las circunstancias de entonces el juego habría necesitado seguramente de una dimensión mucho más amplia, y Debord había perdido sin duda la maestría y la facultad de imprimirle un estilo.

Introduzco este término de estilo sin ninguna ironía. Pues no concibo el estilo como una afectación en la forma para facilitar o adornar la comunicación de un mensaje, cuyo contenido quedaría relegado a un nivel cero de la expresión. Antes bien, el juego presupone el estilo; la acción revolucionaria de un grupo minoritario, también. Porque de lo que se trata es de dar forma a una idea del mundo que no puede realizarse a su escala. Cualquiera de los golpes o de las series de golpes dibuja un gesto o una figura que proyecta un orden, aunque sea de manera fugitiva, en el caos de lo existente. Cuando hablamos de belleza o de elegancia a propósito del juego en realidad no estamos diciendo nada superficial, sino que hablamos con la conciencia de que el juego opera en el mundo objetivo. Del mismo modo, el estilo no sabría definirse por la impronta de una subjetividad, sino más bien por la tensión entre lo efímero y lo utópico: entre, de una parte, el movimiento que arranca la palabra nueva a la inercia y a la insignificancia del ruido verbal reinante (aventurándola, vulnerable, bajo la «catarata del tiempo») y, de otra parte, lo utópico, que es la proyección en una figura que permite presentir por analogía un orden deseado del mundo.

Así, en la acción minoritaria, más que el efecto material, que es por fuerza limitado, es el estilo lo que empuja lo real hasta romper su equilibrio y es en el estilo donde se hacen sentir por sorpresa el tiempo y su apertura, la historia por hacer y la posibilidad de la revolución.

En la obra de arte, a esa apertura en el tiempo, que es lo que define su carácter único, Walter Benjamin la llamaba aura. Benjamin creía estar en el deber de guardar luto por su sumisión, melancólica, a la modernidad técnica. Por entonces la revolución creía que su suerte se hallaba ligada a la de

la máquina y a la de la humanidad de masa que aquélla debía engendrar y Benjamin, basándose en el postulado, muy discutible, de que «es algo inherente a la obra de arte el haber sido siempre reproducible: aquello que unos hombres habían hecho otros lo podrían siempre rehacer…» saludaba una liberación, al menos para «las masas», en la posibilidad moderna de efectuar esta «reproducibilidad» mediante los procedimientos técnicos de la producción en serie. Hoy que sabemos algo más sobre la máquina, y en particular sobre la sociedad como máquina, la revolución se debe más bien apostar, me parece a mí, sobre el postulado de que «aquello que un hombre ha hecho ningún otro lo podrá repetir», asignando a cada uno de los sujetos aquí llamados «hombre» una idéntica dignidad.

Este es también el postulado que afirma la práctica de Debord, obsesionado como estaba por el horror a la repetición y, lo que viene a ser lo mismo, por la percepción aguda de la singularidad de los instantes: «lo que hay más allá de la ebriedad violenta…, una paz magnífica y terrible, el verdadero sabor del paso del tiempo.»

«El verdadero sabor del paso del tiempo.» Debord habría de volcar su existencia en saborear y analizar encarnizadamente toda su acritud. Pero no es tan sólo su propia existencia lo que Debord aventuró por esas lindes; está también su empresa crítica, la cual, tal y como la dirigió, apenas se distingue de su vida. El «paso del tiempo» impulsa su discurso y se manifiesta en esa especie de espejeo o reverberación que, desde mi punto de vista, lo marca de manera muy significativa.

En efecto, la figura del espejo –el espejo que esposa más o menos la imagen fluctuante de lo real, pero que al mismo tiempo la invierte– unifica profundamente el trabajo de

Debord, desde su escritura hasta la singular postura crítica que adopta, incluyendo el contenido de esta crítica, esto es, el concepto de espectáculo.

Porque el espejo fija toda la ambivalencia de Debord de cara a la mediación por el signo, la representación, la simbolización. Por un lado, el signo es aquello que tiende al hombre moderno la trampa de la alienación, en el fetichismo de la mercancía o en ese sustituto que el arte ofrece de la «verdadera vida»; trucado, deformante, fragmentado, el signo es el instrumento de la dominación espectacular. Una y otra vez es preciso quebrantarlo para liberar la «verdadera vida», para deshacerse de la empresa petrificante de la imagen y reafirmar una autenticidad que está siempre todavía por inventar. Sin embargo, por otro lado, en toda su obra, de *Memorias* a *Panegírico* pasando por todas sus películas (y hasta en el título en forma de palíndromo que sella su último film), la figura del espejo es también, y sobre todo, la figura de la memoria. A lo largo de la obra de Debord –tanto como en su vida, incluida en aquélla– la memoria actúa como el fermento de la crítica y de la ruptura con lo existente.

No quiere esto decir que el trabajo de la memoria, tal y como podemos seguirlo en sus películas y en algunos de sus escritos, sirva para invocar contra un presente mistificado un pasado objetivado. De *Memorias*, de *Panegírico* o del blanco y negro de sus películas el pasado resurge como desgarrado, rayado, rajado y nimbado de un aura (por retomar la expresión de Benjamin) de nostalgia. Una nostalgia que no se abandona a la efusión de la melancolía (ni siquiera contenida por el humor de fórmulas como «ya nunca beberemos tan jóvenes») y que no es «dolor del regreso», sino dolor de autenticidad y tensión hacia esa autenticidad (autenticidad de la exis-

tencia singular y, sobre todo, de los momentos históricos de ruptura), con el fin de sondear la posibilidad más fuerte de alienación. Así como el dolor en el cuerpo enfermo denuncia la lesión, la nostalgia, herida vital de la memoria, funda la crítica. Iluminadas por la memoria sensible –ultrasensible–, la insurrección o la experiencia de la vida cotidiana revelan mutuamente su radicalidad crítica. Y ello incluso a pesar del hecho de que, de esta sensibilidad, Debord se preocupe de borrar todo soporte personal: sus films son montajes de documentos, la voz en *off* que les hace de contrapunto no está en primera persona y las frases dichas o escritas son glaciales, erizadas sobre la tensión hacia una enunciación objetiva. Y sin embargo, en esa misma tensión se hace sentir una presencia aguda, que ha dado y continúa imprimiendo a las palabras su garra y su alcance.

En este espejo de la memoria, en cuyo centro se consumen juntos y se combinan lo vivido y la inteligencia teórica, se verifica el proceso mismo de creación artística. En el caso de Debord, el trabajo de la memoria conserva casi siempre el carácter fragmentado que ya posee al nacer en el pensamiento. Como en un poema, procede por asociaciones, sobre todo por analogías, y en particular por aquella que relaciona microcosmos y macrocosmos: la vida y el combate de un pequeño grupo de amigos y el ruido y la furia del vasto mundo. En el origen y fundamento de la actividad crítica de Debord la memoria traza esta línea de horizonte mental más allá de la cual aflora constantemente, desde el fondo del espíritu, la analogía, la imagen y, en definitiva, lo simbólico.

En este punto la obra de Debord desmiente a todos aquellos propagandistas de un «arte contemporáneo» que invocan su crítica del arte moderno para desencadenar, contra la

«representación», el terrorismo de la «vida» y de «las cosas mismas», prosiguiendo la labor de la mercancía y de aquello que llamamos por antífrasis la «imagen» televisiva y mediática en general.

Así, a mi modo de ver, la obra de Debord se revela cargada de un contenido latente que mina en muchos aspectos su contenido explícito. Ese contenido latente, creo yo, va incluso más allá y produce, en relación con el contenido explícito, el mismo efecto que la frase en el espejo (lo que para Debord es el modo de proceder de la crítica): un «estilo insurreccional que extrae, de la filosofía de la miseria, la miseria de la filosofía», que «no es una negación del estilo sino el estilo de la negación» y que, por la inestabilidad que detecta en los «conceptos existentes…, incluye a un tiempo la inteligencia de su fluidez reencontrada y de su destrucción necesaria».

En un plano más amplio el espejo es para Debord otro instrumento de inversión de los «conceptos existentes», instrumento que él pasea a lo largo del curso de las cosas en una especie de crónica de los acontecimientos corrientes, tal y como hizo en los doce números de la IS o en los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Y es, creo yo, cuando habla así, en el surgimiento y en el movimiento de la historia, que su mirada llega más lejos y discierne mejor. Defiende su vida y su pensamiento palmo a palmo en una tensión permanente con los hechos concretos, siempre renovados, en «el ruido de la catarata del tiempo». Y al hilo de esta lucha va elaborando una especie de pintura razonada y desmistificadora de la época, proveyendo de material a la actividad teórica sin por ello quitar espesor al acontecimiento concreto.

Sin embargo, cuando intentó detenerse y dar marcha atrás para construir una máquina de guerra teórica con *La sociedad*

del espectáculo, Debord se metió en una ciénaga de la que nunca terminó de salir. No voy a tratar aquí de justificar este juicio. Pero la fórmula misma de «sociedad del espectáculo» me produce el efecto de un abuso del lenguaje (sin duda seré prisionero del sentido existente de las palabras). La palabra espectáculo me parece que se sostiene como metáfora pero no como concepto, es decir, precisamente no en ese sentido general que Debord defendió con tanto tesón. Es como si el poder metafórico de la palabra, que tiene un alcance crítico real en sus aplicaciones parciales, se vengara tendiéndole una trampa cuando Debord pretende meter en ella toda la realidad social; esto podemos verlo, en particular, en los *Comentarios*… La sociedad vuelve así a cerrarse en el esquema simplificador de un teatro a la italiana y la dialéctica de la alienación se agota en una lastimosa denuncia de los maquinistas y sus maquinaciones entre bastidores. La sociedad del espectáculo tendría por verdad una sociedad de decorados… También aquí, la desmistificación de los procedimientos de dominación cae en la simple negación del orden simbólico. El asfixiante concepto de espectáculo generalizado anula totalmente la escena donde se despliega toda la complejidad de la representación y de la alienación que engendra.

La extraordinaria eficacia del dispositivo que combina mercancía, mercado, democracia representativa, los sondeos, los *media* y las ciencias sociales, se basa precisamente en que no impone un discurso unilateral, un discurso que sería ley, sino en que propone un discurso *interactivo*. El presentador de televisión no es portavoz de un *Big Brother* que proferiría autoritariamente la mentira oficial, sino un tipo como cualquier otro que lee los pensamientos comunes y los enuncia. Los bufones que se agitan ante nosotros tienen nuestros rostros,

nuestros gestos y nuestra voz, y el discurso atronador que nos oprime y nos desespera proviene de uno de los nuestros. Y es de los nuestros por una razón muy simple: la mentira, como los impuestos, hay que deducirla en el origen. Es a nosotros mismos a quienes se arranca, mediante toda una maquinaria al efecto, el material de base a partir del cual los diversos órganos del dispositivo de dominación –y en particular las ciencias sociales– aislarán el principio activo de la mentira y resintetizarán un discurso social que será una especie de clon del nuestro –de una inquietante familiaridad. Y en el estupor de oírnos y vernos hablar y actuar fuera de nosotros mismos, cerramos la boca. ¿Hay censura peor?

¿Habría Debord suscrito un análisis como el que acabo de exponer? Probablemente, no. Pero qué importa.

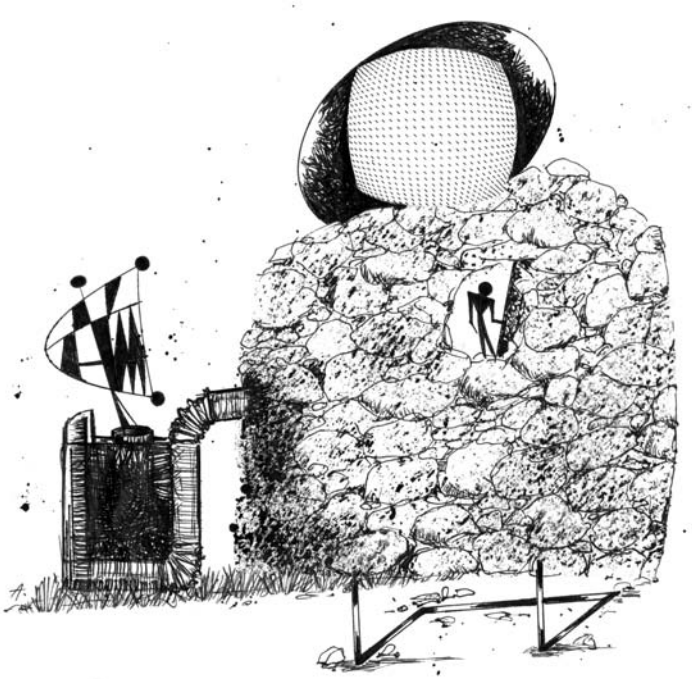
Lo que sí es importante es que él ha denunciado y descrito la mentira universal que nuestra sociedad profiere sobre sí misma y sobre el mundo; que ha puesto en evidencia la destrucción de lo real que esta mentira lleva a cabo saturando de inautenticidad el mundo de las cosas y de las gentes y suprimiendo la dimensión del tiempo, condenándonos así a dar vueltas en el círculo de un presente perpetuo de actualidad; y, sobre todo, lo que importa es que Debord descubrió el mórbido hogar donde habita esta mentira devastadora, que no es otro que la negación de la muerte. «La ausencia social de la muerte es idéntica a la ausencia social de la vida». «La conciencia espectacular no conoce ya en su vida ningún paso hacia su propia realización ni hacia su propia muerte». «Quien ha renunciado a gastar su vida no debe ya confesarse su muerte».

A este nivel de profundidad de la crítica Debord se encontró bastante solo. Pues la negación de la muerte se halla también presente en el movimiento revolucionario y en su loca

necesidad de positividad y de optimismo. En 1968 era de buen tono tachar la muerte de «reaccionaria»…

Pero también ocurre que a este nivel de profundidad uno no se contenta con palabras. A la impostura central de la época, Debord no opuso sólo algunas frases, sino una obra y una vida enteramente impulsadas por la conciencia de la mortalidad y tendidas por completo entre lo efímero y lo utópico. El «verdadero gusto del paso del tiempo» es también gusto de lo verdadero, ya lo saboreemos en un vino, en ciertos instantes de la vida o en la lucha revolucionaria. La manifestación del «paso hacia la muerte» es la piedra de toque de una autenticidad que la revolución debería restaurar o instaurar.

En este sentido, Debord sí habría sido radicalmente artista, por lo mismo que él reconocía que su amigo Asger Jorn seguía siendo un situacionista por mucho que, intimado a elegir, prefiriera dejar la IS para proseguir su actividad como pintor, escultor y ceramista. Pues, como escribía Debord en «Una arquitectura salvaje» a propósito de la continua metamorfosis que Jorn practicaba a su casa y a su jardín de Albissola, a pesar de aquella decisión su vida no había dejado nunca de estar animada por un movimiento constante de invención y de deseo.



CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 102

PRELIMINARES PARA UNA DEFINICIÓN DE LA UNIDAD DEL PROGRAMA REVOLUCIONARIO[24]

I. El capitalismo, sociedad sin cultura

1. Se puede definir la cultura como el conjunto de instrumentos mediante los cuales una sociedad se piensa y se manifiesta a sí misma, eligiendo así todos los aspectos del empleo

24. Traducción del texto publicado en *Sens et Tonka*, 2005. Los «Preliminares…» aparecieron por primera vez en 1960 con la forma de un hoja doblada en dos, resultando 4 páginas con un formato 19, 7 x 26 cm.

Consultado el autor, prácticamente al final del trabajo de edición de este libro, sobre la posibilidad de indicar en qué trabajos de S o B y de la IS se pueden hallar los desarrollos críticos sintetizados aquí lapidariamente, con el fin de facilitar la lectura, Blanchard respondía: «Soy consciente de que se trata de un texto difícil, por ser un análisis muy sintético y en su conjunto muy abstracto, pero con intrusiones de hechos concretos que pueden desorientar al lector. En cierto sentido, cuando mi editor francés y yo decidimos reeditarlo al final de mi pequeño ensayo sobre Debord lo hicimos en parte por tratarse de un documento bastante típico, precisamente por su oscuridad, del 'proyecto teórico' –de las ambiciones prestadas a la teoría– tal y como entonces lo concebíamos nosotros. Creo que sería difícil aclararlo mediante referencias a textos de S o B o de la IS. Por una parte, tales referencias habrían de ser por fuerza muy generales (por ejemplo, en lo que respecta a S o B, todos los análisis relativos al trabajo, a la burocratización de la producción, de la ciencia,

de su plusvalía disponible, es decir, la organización de todo lo que rebasa las necesidades inmediatas para su reproducción.

Todas las formas actuales de sociedad capitalista se basan, en última instancia, en la división estable y generalizada –a escala de las masas– entre dirigentes y ejecutantes. Trasladada al plano de la cultura, esta caracterización implica la separación entre el «comprender» y el «hacer», la incapacidad de organizar (sobre la base de la explotación permanente), para el fin que sea, el movimiento siempre acelerado de la dominación de la naturaleza.

En efecto, para la clase capitalista dominar la producción significa necesariamente monopolizar la comprensión de la actividad productiva, la comprensión del trabajo. Para lograrlo, el trabajo es, por un lado, segmentado cada vez más (es decir, vuelto incomprensible para el que lo realiza) y, por otro lado, reconstituido como unidad por un órgano especializado. Este órgano, no obstante, está él mismo subordinado a su vez a la dirección propiamente dicha, que es la única que posee la comprensión teórica de conjunto, en la medida en que es ella quien impone a la producción su sentido bajo la forma de objetivos generales. A pesar de lo cual, esta comprensión y estos objetivos están asimismo invadidos por lo arbitrario, en la medida en que están desvinculados de toda práctica y de todo conocimiento empírico, que por otra parte nadie tiene interés en transmitir.

Así, la actividad social global queda escindida en tres niveles: el taller, la oficina y la dirección. La cultura, entendida

---

etc.). Por otra parte, ello supondría asumir que el lector español de hoy tiene acceso a los textos en cuestión… En cuanto a intentar aclarar los 'Preliminares' mediante un comentario, para ello haría falta bastante tiempo y bastantes páginas…».

como comprensión activa y práctica de la sociedad, queda de igual manera dividida en esos tres momentos. De hecho, la unidad no se recompone más que por la transgresión permanente de hombres que están fuera de la esfera donde les encierra la organización social, es decir, de una manera clandestina y parcelaria.

2. El mecanismo de constitución de la cultura se orienta de esta forma a una reificación de las actividades humanas que asegura la fijación de lo vivo y su transmisión según el modelo de transmisión de las mercancías; y que pretende garantizar una dominación del pasado sobre el futuro.

Este funcionamiento cultural entra en contradicción con el imperativo constante del capitalismo, que es el de obtener la adhesión de los hombres y apelar en todo momento a su actividad creadora, dentro del estrecho margen donde se les encierra. En definitiva, el orden capitalista no vive más que a condición de proyectar sin cesar delante de él un pasado nuevo. Esto se puede comprobar particularmente en el sector propiamente cultural, del que toda publicidad periódica se basa en el lanzamiento de falsas novedades.

3. El trabajo tiende así a convertirse en pura ejecución, en absurdo. La técnica se diluye a medida que evoluciona, el trabajo se simplifica y su condición de absurdo se profundiza.

El absurdo se extiende a los despachos y a los laboratorios: las determinaciones finales de su actividad se hallan fuera de ellos mismos, en la esfera política de la dirección del conjunto de la sociedad.

Por otro lado, a medida que la actividad de despachos y laboratorios se integra en el funcionamiento conjunto del capitalismo, el imperativo de una recuperación de esta actividad le obliga a introducir la división capitalista del trabajo, es decir, la

segmentación y la jerarquización. El problema lógico de la síntesis científica es entonces amplificado con el problema social de la centralización. El resultado de estas transformaciones es, contra lo que pudiera parecer, una incultura generalizada a todos los niveles del conocimiento: la síntesis científica ya no se efectúa y la ciencia deja de comprenderse a sí misma. La ciencia no es ya para los hombres de hoy una clarificación veraz y en actos de su relación con el mundo; ha destruido las antiguas representaciones, pero no ha sido capaz de aportar otras nuevas. El mundo se vuelve ilegible como unidad; sólo los especialistas poseen algunos fragmentos de racionalidad, pero se ven incapaces de transmitírselos entre sí y de sintetizarlos.

4. El hecho es que este estado de cosas produce un cierto número de conflictos. Existe, por un lado, un conflicto entre la técnica, que es la lógica propia del desarrollo de los procedimientos materiales (y también más ampliamente la lógica inherente al desarrollo de las ciencias), y, por otro lado, la tecnología, que es una aplicación rigurosamente seleccionada en función de las necesidades de la explotación de los trabajadores y la quiebra de su resistencia. Existe un conflicto entre los imperativos capitalistas y las necesidades elementales de los hombres. Así, la contradicción entre las prácticas nucleares actuales y el gusto por vivir –aún bastante extendido– encuentra eco hasta en las protestas moralizantes de algunos físicos. Las modificaciones que el hombre puede hoy día ejercer sobre su propia naturaleza (y que van desde la cirugía estética hasta las mutaciones genéticas dirigidas) exigen también una sociedad que se gobierne a sí misma, es decir, la abolición de todos los dirigentes especializados.

Por doquier, la enormidad de las nuevas posibilidades nos coloca ante esta alternativa apremiante: solución revoluciona-

ria o barbarie de ciencia-ficción. El compromiso representado por la sociedad actual no puede vivir más que de un *statu quo* que sin embargo, de manera incesante, se le escapa por todas partes.

5. El conjunto de la cultura actual puede calificarse de alienado en el sentido en que toda actividad, todo instante de vida, toda idea y todo comportamiento no encuentran su significado más que fuera de sí, en un más allá que ya no es el cielo, sino una quimera aún más difícil de localizar. Una utopía, en el sentido propio de la palabra, domina de hecho la vida del mundo moderno.

6. El capitalismo, tras haber vaciado, del taller al laboratorio, la actividad productiva de toda significación propia, se ha esforzado en emplazar el sentido de la vida en el ocio y en reorientar a partir de ahí esa actividad productiva. Para la moral que prevalece, al ser la producción el infierno, el consumo –el disfrute de los bienes– vendría a ser la verdadera vida.

Pero el uso de esos bienes, por regla general, no tiene otro objeto que el de satisfacer algunas necesidades privadas, hipertrofiadas en función de las necesidades del mercado. El consumo capitalista impone una dinámica de reducción de los deseos mediante la satisfacción regular de necesidades artificiales, las cuales permanecen como necesidades sin haber sido jamás deseos; los deseos auténticos quedan obligados a permanecer en un estado de no-realización (o compensados en forma de espectáculos). Moral y psicológicamente, el consumidor es en realidad consumido por el mercado. Por otra parte, todos esos bienes carecen de un empleo social, pues el horizonte social está obstruido por la fábrica; fuera de la fábrica todo está dispuesto como un desierto (la ciudad-

dormitorio, la autovía, el parking…). El lugar propio del consumo es el desierto.

Sin embargo, la sociedad constituida en la fábrica domina en exclusiva ese desierto. El verdadero uso de las mercancías es el mero adorno social; todos los signos de prestigio y diferenciación adquiridos se tornan obligatorios para todos, como tendencia fatal de la mercancía industrial. La fábrica se reproduce en los momentos de ocio bajo la forma de signos, siempre con un margen de transposición posible, suficiente para que permita compensar algunas frustraciones. El mundo del consumo es en realidad el de la puesta en escena del espectáculo de todos para todos, es decir, de la división, del extrañamiento y de la no-participación entre todos. La esfera de los dirigentes constituye el severo director de escena de este espectáculo, dispuesto automática y pobremente en función de imperativos exteriores a la sociedad, traducidos en valores absurdos (y los directores mismos, en tanto que hombres vivos, pueden también ser considerados víctimas de ese robótico director de escena).

7. Fuera del trabajo, el espectáculo es la forma dominante de poner en relación a unos hombres con otros. Es solamente a través del espectáculo que los hombres adquieren un conocimiento –falseado– de algunos aspectos del conjunto de la vida social, desde las hazañas científicas o técnicas hasta los modos de conducta reinantes, pasando por los encuentros de los Grandes. La relación entre autores y espectadores no es más que una transposición de la relación fundamental entre dirigentes y ejecutantes, y responde perfectamente a las necesidades de una cultura reificada y alienada: la relación que se establece en el momento del espectáculo es, por sí misma, portadora irreductible del orden capitalista. La ambigüedad de todo «arte revolucionario» deriva del hecho de que el

carácter revolucionario de un espectáculo es siempre solapado por aquello que hay de reaccionario en todo espectáculo.

Esa es la razón por la que el perfeccionamiento de la sociedad capitalista implica, en gran medida, el perfeccionamiento del mecanismo de puesta en escena del espectáculo. Mecanismo complejo, evidentemente, pues si bien debe ser en primer lugar el difusor del orden capitalista, tampoco puede aparecer en público como el delirio del capitalismo: debe por tanto implicar al público integrando elementos de la representación que se correspondan –por fragmentos– con la racionalidad social. Debe tergiversar los deseos cuya satisfacción el orden dominante prohíbe. Por ejemplo, el turismo moderno de masas muestra ciudades o paisajes, no para satisfacer el deseo auténtico de vivir en tales ambientes (humanos y geográficos), sino para ofrecerlos como un puro espectáculo veloz y superficial (y finalmente para permitir hacer acopio de recuerdos de dichos espectáculos como una forma de valor social). El *strip-tease* es la forma más clara de erotismo degradado a simple espectáculo.

8. La evolución y la conservación del arte han sido dirigidas por estas líneas de fuerza. Por un lado, el arte es pura y simplemente recuperado por el capitalismo como medio de condicionamiento de la población. Por el otro, se ha beneficiado del otorgamiento por parte del capitalismo de una concesión perpetua y privilegiada: la consideración de actividad creativa pura, coartada para la alienación de todas las demás actividades (lo que le convierte de hecho en el más caro de los adornos sociales). Pero al mismo tiempo, la esfera reservada a la «actividad creativa libre» es la única donde se plantean en la práctica y en toda su amplitud las cuestiones del empleo profundo de la vida y de la comunicación. Es así que en el arte se originan los antagonismos entre partidarios y adversa-

rios de las razones para vivir oficialmente dictadas. El sinsentido y la separación establecidas se corresponde con la crisis general de los procedimientos artísticos tradicionales, crisis que se une a la experiencia o a la reivindicación de experimentar otros usos de la vida. Los artistas revolucionarios son aquellos que intervienen y llaman a intervenir en el espectáculo para perturbarlo y destruirlo.

II. La política revolucionaria y la cultura

1. El movimiento revolucionario no puede ser otra cosa que la lucha del proletariado por la dominación efectiva, y la transformación deliberada, de todos los aspectos de la vida social. Lucha, en primer lugar, por la gestión de la producción y la dirección del trabajo por los propios trabajadores, que han de asumir directamente todas las decisiones. Un cambio de tal calibre implica, de manera inmediata, la transformación radical de la naturaleza del trabajo, así como la constitución de una tecnología de nuevo cuño que tienda a asegurar la dominación de los obreros sobre las máquinas.

Se trata de una auténtica inversión de signo en el trabajo que habrá de acarrear numerosas consecuencias, de entre las cuales la principal será sin duda el desplazamiento del centro de interés de la vida, desde el ocio pasivo hacia una actividad productiva de nuevo tipo. Esto no significa que, de un día para otro, todas las actividades productivas se vayan a tornar apasionantes en sí mismas. Pero trabajar para volverlas apasionantes, trabajar por una reconversión general y permanente de los fines y de los medios de la actividad industrial, habrá de ser en todo caso la pasión mínima de una sociedad libre.

Todas las actividades tenderán a hacer confluir en un curso único, pero infinitamente diversificado, la existencia hasta ahora separada de ocio y trabajo. La producción y el consumo se anularán en el uso creativo de los bienes de la sociedad.

2. Un programa de este cariz no propone a los hombres ninguna razón de vivir más allá de la construcción por ellos mismos de su propia vida. Esto supone, no solamente que los hombres queden objetivamente liberados de las necesidades reales (hambre, etc.), sino sobre todo que comiencen a proyectar ante sí sus deseos, en lugar de las compensaciones actuales; que rechacen todas las conductas dictadas por otros, para reinventar constantemente su realización única; que dejen de considerar que la vida es la conservación de un cierto equilibrio, sino que aspiren a un enriquecimiento sin límite de sus actos.

3. La base de tales reivindicaciones no es hoy una utopía cualquiera. Es, en primer lugar, la lucha del proletariado, a todos los niveles. La constituyen también todas las formas de rechazo explícito o de indiferencia profunda que debe combatir constantemente, por todos los medios, la inestable sociedad dominante. En tercer lugar, es la lección aprendida del fracaso esencial de todas las tentativas de cambios menos radicales. Y es, en fin, la exigencia que se hace realidad, en este momento, en ciertos comportamientos extremos de la juventud (cuyo adiestramiento se muestra como poco eficaz) y de algunos medios artísticos.

Pero esta base contiene también la utopía, en tanto que invención y experimentación de soluciones a los problemas actuales, sin que para ello importe saber si las condiciones para su realización están ya dadas (adviértase que la ciencia moderna ha empezado a hacer un uso central de esta experimentación utópica). Esta utopía momentánea, histórica, es legítima; y

es necesaria porque es en ella donde comienza la proyección de deseos, sin los cuales la vida libre quedaría vacía de contenido. Dicha utopía es inseparable de la necesidad de disolver la ideología actual de la vida cotidiana, y con ella los lazos de su opresión, para que la clase revolucionaria descubra, con una mirada desengañada, los usos existentes y las libertades posibles.

La práctica de la utopía no puede sin embargo tener sentido más que uniéndose estrechamente a la práctica de la lucha revolucionaria. Y ésta, por su parte, no puede prescindir de la utopía, so pena de esterilidad. Los buscadores de una cultura experimental no pueden esperar su realización sin el triunfo del movimiento revolucionario, el cual a su vez no podrá instaurar unas condiciones revolucionarias auténticas sin retomar los esfuerzos de la vanguardia cultural en pos de la crítica de la vida cotidiana y su reconstrucción libre.

4. Por consiguiente, la política revolucionaria tiene por contenido la totalidad de los problemas de la sociedad. Tiene por forma una práctica experimental de la vida libre a través de la lucha organizada contra el orden capitalista. El movimiento revolucionario mismo debe así llegar a ser un movimiento experimental. En el presente, allí donde existe, debe desarrollar y resolver de forma tan profunda como sea posible los problemas de una micro-sociedad revolucionaria. Esta política completa culmina en el momento de la acción revolucionaria, momento en el que las masas intervienen bruscamente para hacer la historia y descubrir también su acción como experiencia directa y como fiesta. Inician entonces una construcción consciente y colectiva de la vida cotidiana que, algún día, ya no será detenida por nada.

A 20 de julio de 1960: P. Canjuers, G.-E. Debord

Post scriptum (2005)[25]

El texto precedente, que lleva la firma de Canjuers (mi seudónimo de entonces, ya que el seudónimo era de rigor en S o B) y Debord, fue escrito a instancias mías para poner en claro, de una manera sintética –aunque quizás se juzgue más bien esquemática– las ideas sobre las cuales llegamos a alcanzar un acuerdo en el curso de discusiones regulares que veníamos entablando desde hacía varios meses. Yo me encargué de hacer un primer boceto que remití a Debord. Que yo recuerde él no suprimió apenas nada, pero sí añadió aquí y allá frases o fragmentos de frases, sin modificar la economía del conjunto del texto y sin cambiar sensiblemente su orientación. Las aportaciones complementarias de Debord al texto se refieren en especial a la cultura y al arte. Algunas son fácilmente reconocibles. Tal es el caso, por ejemplo, de la última frase del punto 1.2, o de aquella que en el punto 1.6 comienza por «El consumo capitalista impone…», o bien de la reflexión, en el punto 1.7, sobre «la ambigüedad de todo 'arte revolucionario'». En total, Debord ha estimado en algún lugar que yo soy el autor de unas dos terceras partes del texto y él, del resto, cálculo que me parece justo.

Este documento tiene al menos la cualidad de no ser el resultado de un compromiso o arreglo a gusto de todos. Resulta de una impregnación recíproca, entre Debord y yo, de las ideas de S o B y de la IS respectivamente, en un momento en que ambos nos hallábamos inmersos en una intensa búsqueda de renovación de la teoría y de la práctica

25. Texto original publicado en Sens et Tonka, 2005

revolucionaria, como mencionaba más arriba. Pondré sólo un ejemplo, el de la palabra *espectáculo*, que aparece con cierta frecuencia en el texto. En aquella época Debord todavía no había elaborado esta palabra para convertirla en concepto-bola de cristal donde leer el presente y el futuro de la sociedad capitalista en todos sus aspectos. Nosotros le acordábamos a esta palabra nada menos que una virtud crítica bastante decisiva en todo lo que concierne al consumo, al ocio, a la comunicación en la esfera pública… Y como tal formaba parte del vocabulario de uso de S o B. En una versión de «Movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno», que era materia de discusión en el grupo en 1959, Castoriadis escribía, por ejemplo: «El espectáculo se convierte así en el modelo de socialización contemporánea, en la cual cada uno es pasivo en relación a la comunidad y ya no percibe al otro como sujeto posible de intercambio, de comunicación y de cooperación, sino como cuerpo inerte que limita sus propios movimientos.»

Sería un esfuerzo vano, ciertamente, el intentar discernir en el texto los fragmentos que pertenecen a cada autor. El texto nació a partir de un precipitado de ideas –y de «deseos»– que estaban en el aire en aquel invierno y aquella primavera de 1960, en el aire que respiraba un entorno de gente desde luego muy restringido, pero que no eran dos individuos aislados. Decir que un texto político es una obra colectiva es una banalidad. Eso mismo deberíamos decir de cualquier texto. Un poema, por ejemplo, no surge en el cráneo de su autor sino como un destello de historia: historia de la lengua, historia de la poesía, historia de ese individuo –es decir, de las conexiones sin nombre que lo atan y vinculan al resto del mundo. La firma que ponemos debajo de un escrito no

reivindica más que la responsabilidad de las palabras dichas. La responsabilidad, que no la apropiación, la cual es objetivamente una impostura. Lógicamente, la IS proclamaba su rechazo de la ley de *copyright*, mientras que S o B, sin proclamar tal rechazo, lo practicaba igualmente.

Hoy en día, la generalizada verborrea de papagayo consagra el advenimiento de la *creación* generalizada: el creador y el creativo pululan por doquier, desde el peluquero hasta el poeta, pasando por el diseñador de sillas, el fabricante de automóviles o el publicista. Se diría que, en el sálvese quien pueda de la bancarrota, cada uno acapara un pequeño trozo de realidad para estamparle una ®. Se privatizan palabras de la lengua, se patentan fragmentos de materia viva… La muerte agarra lo que está vivo. La muerte, ya se trate de este escrito como de cualquier otro, son los herederos y los discípulos, que acaparan lo que un momento de vida (de amistad, de efervescencia intelectual compartida, de participación en una revuelta secular…) ha dejado escrito. ¿Pondrán los herederos y discípulos un *copyright* sobre los recuerdos que conservamos de Guy Debord?

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 116

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 118

CASTORIADIS, CREACIÓN HUMANA Y POLÍTICA[26]

El poeta André du Bouchet me dijo un día que se sentía autorizado a traducir a Hölderlin sin saber alemán, habida cuenta de que el lenguaje poético es universal… Castoriadis trató el tema de la creación en un ámbito muy vasto, que abarca las ciencias, la filosofía, la historia, la política… No siendo yo ni filósofo, ni psicoanalista, ni economista, ni historiador, ni epistemólogo, lo único que, en alguna medida, me autorizaría a hablar de Castoriadis es el haber sido su «camarada» durante casi diez años en el grupo Socialismo o Barbarie, esto es, el haberlo acompañado, o mejor dicho seguido, en aquella aventura política. Porque también el lenguaje político es universal. Sobre esta experiencia me querría apoyar para hablar del tema de la creación en Castoriadis. Creo que es el largo camino que recorrió en la reflexión política lo que le hizo desembocar en un campo tan vasto como el que abarca su pensamiento. Y en particular, fue en ese recorrido donde tomó forma su noción de creación.

26. Texto escrito con ocasión del seminario sobre Castoriadis celebrado en mayo de 2006 en el centro cultural Arteleku, en San Sebastián.

1. Revolución, autonomía, creación

Pero antes de trazar de forma esquemática dicho recorrido, creo necesario precisar lo que fue el grupo S o B, ya que las circunstancias de la época han hecho que se conozca mal. Durante los dieciocho años de su existencia (de 1949 a 1967) el grupo se mantuvo casi invisible (salvo para algunos intelectuales y militantes de ultra-izquierda o anarquistas), condenado como estaba a una semiclandestinidad de hecho por la censura y el chantaje que el PC y sus «compañeros de viaje» ejercían sobre la vida intelectual, así como, por otra parte, sobre los militantes obreros en las empresas.

Hacia finales de los años 50 y en los 60, sin embargo, comenzó a hacerse patente la verdad sobre los regímenes del Este y el PC fue encontrando cada vez más problemas para mantener su influencia sobre los intelectuales. Estos, que redescubrían en los años 70 los valores de la «democracia» (parlamentaria) y de los «derechos humanos», se dieron a sí mismos una nueva misión y así, de la defensa del «Estado obrero», pasaron a denunciar el totalitarismo comunista. Empezaron a reconocer precursores en personalidades como las de Lefort, Lyotard, Castoriadis y otros, y cayeron en la cuenta de que todas ellas tenían un origen común, ese misterioso grupo llamado Socialismo o Barbarie. Proliferaron a partir de entonces las referencias al grupo, siempre de forma alusiva y adornándolo con un carácter «legendario», «mítico». De tal suerte que, tras su desaparición, Socialismo o Barbarie se vio rodeado de un aura tan cegadora que de hecho ocultaba su verdadera naturaleza tanto como la invisibilidad a la que había sido condenado en vida.

Porque esta leyenda es mentirosa en dos puntos esenciales. Para empezar, si bien es cierto que el grupo se constituyó como entidad autónoma a partir de una radicalización de la crítica de los regímenes llamados comunistas, no por ello puede decirse que se desinteresara en absoluto de las sociedades occidentales llamadas liberales; al contrario, el grupo jamás dejó de trabajar en la elaboración de una crítica unitaria de los dos tipos de regímenes. En segundo lugar, el grupo no se consideraba en absoluto como un cenáculo de intelectuales, sino como el germen de una organización revolucionaria para la que el trabajo teórico no tenía sentido si no era con vistas a la acción en los planos social y político. En tanto que revolucionarios, no podían contentarse con denunciar aquello que sucedía en otra parte, sino que debían combatir aquí mismo.

Tal era pues la realidad del grupo, a un tiempo factual e imaginaria. No es de extrañar que la lectura actual de la revista pueda suscitar un cierto sentimiento de extrañeza y sin duda también de ironía. Y es que esta realidad pertenece a un periodo de la historia intelectual, política y antropológica del movimiento obrero que hoy se antoja bastante caduco. Sigue una tradición que se remonta por lo menos a Marx y que une, en virtud de una lógica considerada como absolutamente necesaria, el análisis teórico, la actividad militante y la acción propiamente histórica de las masas. Esta tradición es lo que legitima, en el ánimo de la veintena de personas que fundan el grupo en 1949, la ambición exorbitante de trabajar nada menos que por la revolución proletaria mundial.

El grupo S o B se constituyó a partir de una escisión producida en 1946 en el seno de la IV Internacional trotskista gracias al impulso de dos jóvenes militantes, Castoriadis y Lefort, alias Chaulieu y Montal. Con una URSS que había salido victoriosa

de la prueba de la guerra, que había comenzado a exportar su régimen social y político a Europa Central y que muy pronto iba a exportarlo también a China, era preciso, pensaban ellos, mirar la realidad a la cara: la URSS no podía seguir siendo considerada según la tesis trotskista, es decir, un Estado obrero degenerado, intermedio entre el capitalismo y el socialismo, sino más bien una sociedad capitalista de nuevo cuño, caracterizada, por un lado, por la concentración total del capital y su fusión orgánica con el Estado y, por el otro, por la constitución de una nueva clase –la burocracia– que ejerce colectivamente el poder sobre los medios de producción y sobre el proletariado.

No estamos ante una discusión bizantina sobre el sexo de los ángeles. Se trata de un punto teórico a partir del cual Castoriadis, Lefort y los que a ellos se unieron van a romper no sólo con el trotskismo, sino también con el marxismo clásico y finalmente con el marxismo a secas. Las primeras manifestaciones de esta divergencia pueden leerse ya en el número 1 de la revista *Socialismo o Barbarie*.

El editorial, escrito por Castoriadis pero suscrito por la totalidad del grupo, retoma en su título los términos del dilema planteado desde 1915 por Rosa Luxemburgo, aunque con un contenido bastante distinto. Aquí, el socialismo es definido no solamente por la abolición de la explotación sino también por la autogestión de la producción y de la sociedad. En cuanto a la perspectiva de la barbarie, el editorial la evoca de la siguiente manera: «Si la unificación del sistema mundial de explotación se consumase después de la tercera guerra mundial y a través de ella, la civilización y la vida social del hombre se verán amenazadas por el derrumbamiento completo. La dominación totalitaria ilimitada de un grupo de explotadores –monopolistas yanquis o burócratas rusos– saqueando la

totalidad de la tierra, el descenso de la productividad del trabajo sometido a una explotación siempre creciente, la transformación completa de la capa dominante en una casta parasitaria que ya no tiene ninguna necesidad de desarrollar las fuerzas productivas, todo ello conllevaría una regresión enorme de las riquezas sociales y un retroceso prolongado en el desarrollo de la conciencia humana». (*SB*, nº 1, p. 41)

Añadamos que, si seguimos la lógica de este texto, cabe pensar que la perspectiva más probable es la de la barbarie; tan fuerte parece ser la mecánica determinista que lleva a ella. Esta mecánica se analiza en los términos del marxismo clásico: fatalidad de las crisis cíclicas de superproducción, descenso ineluctable de la productividad del trabajo, concentración de capital y huida hacia delante de las clases dirigentes en un autoritarismo político cada vez más brutal y en una sobreexplotación del proletariado que lo condena a una miseria creciente. El desarrollo casi fatal de este programa –que está por así decirlo «cargado» de antemano– actúa nivelando toda innovación histórica, todo cuanto ha acontecido en el siglo XX: las dos guerras mundiales (en tanto que guerras y no en tanto que momentos de concentración del capital), el totalitarismo, los campos, el exterminio de los judíos…

A ese hundimiento en la barbarie, que en aquella época parecía que estaba a punto de provocar una tercera guerra mundial, sólo podía oponerse eficazmente el proletariado, a condición de que tomara conciencia de la verdadera naturaleza de la burocracia soviética y de sus agentes, los dirigentes de las organizaciones obreras occidentales, los partidos comunistas y sindicatos… Así las cosas, el dilema histórico implicaba la exigencia de la acción política.

¿Pero dónde estaba ese proletariado? ¿Dónde reconocerlo, si las organizaciones que se había dado a sí mismo habían deja-

do de representarlo y se habían convertido incluso, objetivamente, en sus enemigos? ¿Cómo reconocer en él a ese protagonista, a ese creador de la historia que el marxismo definía? Aquel primer número de la revista respondía de esta manera: había que reconocerlo en la actividad productiva misma, que es una actividad propiamente creadora, no sólo de riqueza para la sociedad, sino también de capacidades técnicas y de autoorganización, a la vez para realizar la producción y para resistir a la explotación, creadora, por lo tanto, de una experiencia y por ello, potencialmente, de una conciencia. La exploración concreta de esta experiencia proletaria, el número 1 de la revista la inaugura con la publicación de la primera entrega de un documento, «El obrero americano», escrito efectivamente por un obrero, Paul Romano, que describe y analiza la actividad de los obreros en una fábrica moderna americana. A este documento sigue la publicación en la revista de otros textos de naturaleza comparable, en especial los de D. Mothé a partir de su experiencia de obrero en la Renault.

Conviene precisar que esta empresa, consistente en ir a buscar en su matriz misma –el trabajo moderno– la personalidad histórica propia del proletariado, estaba siendo emprendida en el mismo momento y para responder a la misma interrogación por varios grupos de revolucionarios, como fueron primero en Estados Unidos News and Letters[27] y Correspondence (primeros editores del texto de Romano), y luego S o B, Unità Proletaria en Italia o Solidarity en Inglaterra.

27. Raya Dunayevskaya se separó en 1957 de Ria Stone y los demás compañeros de Correspondence para fundar la revista *News and Letters*. C.L.R. James había sido expulsado de EE.UU. en 1953.

Este descubrimiento de la experiencia proletaria fue teorizado por Claude Lefort en un artículo publicado como editorial del número 11, precisamente con el título «La experiencia proletaria». Las condiciones de existencia del proletariado, escribía, «exigen de él una lucha constante para ser transformadas, es decir, una constante liberación de su destino inmediato» y «el progreso de esta lucha, la elaboración del contenido ideológico que permite esta liberación componen una experiencia a través de la cual se constituye la clase.» Y más adelante: «No son las condiciones sino los hombres los que son revolucionarios y la cuestión última está en saber cómo éstos podrían apropiarse de su situación y transformarla.» El proletariado es así su propia creación y «su propia teoría», precisaba Lefort.

Ahí está, en definitiva, el principio que subyace a la deriva profundamente innovadora que Castoriadis emprendió para elaborar lo que él llamó el «contenido del socialismo» en dos grandes artículos publicados con ese título en los números 22 y 23 de la revista. Si tradicionalmente la crítica revolucionaria partía del análisis de la sociedad capitalista y de sus taras para deducir de ahí aquello que debería y podría ser una sociedad socialista o comunista, Castoriadis empieza por describir los órganos y el funcionamiento de la sociedad socialista, es decir, totalmente autogestionada, tal y como podemos extrapolarla a partir de las creaciones más avanzadas del proletariado en sus luchas, fijándose en particular en los consejos obreros de la revolución húngara. A continuación, en un segundo momento, este modelo positivo le sirve para iluminar y analizar todo lo negativo de la sociedad existente. Así, las ideas que el revolucionario puede formarse a propósito de la sociedad en la que vive y de aquella a la que aspira, no las habrá de

hallar, ni en la elucubración utopista, ni en una pretendida ciencia de la historia, sino en las creaciones del movimiento obrero. El proletariado es, por su práctica, el inventor perpetuo de la teoría revolucionaria y la tarea del intelectual se limita a sintetizarla y sistematizarla.

Así es como Castoriadis presenta su texto sobre «El contenido del socialismo»: «La primera parte de este texto está consagrada a la definición positiva del socialismo. La parte que sigue a continuación se ocupa del análisis del capitalismo y de su crisis. Este orden, que puede parecer poco lógico, se justifica por el hecho de que las revoluciones polaca y húngara han convertido la cuestión de la definición positiva de la organización socialista de la sociedad en cuestión práctica inmediata. Pero se desprende también de otra consideración. El contenido mismo de nuestras ideas nos lleva a sostener que, en definitiva, no podemos comprender nada del capitalismo y de su crisis en un sentido profundo sin partir de la idea más plena de socialismo. Porque todo lo que tenemos que decir puede reducirse a fin de cuentas a lo siguiente: el socialismo es la autonomía, la dirección consciente por los hombres mismos de su propia vida; el capitalismo, privado o burocrático, es la negación de dicha autonomía y su crisis resulta del hecho de que, si bien suscita necesariamente en los hombres la tendencia hacia la autonomía, al mismo tiempo está obligado a suprimirla.»

Acabo de mencionar la revolución húngara de 1956. Esta tuvo para el grupo una importancia verdaderamente vital, hasta el punto de que cabe dudar de que S o B hubiera podido sobrevivir largo tiempo si en los países comunistas no hubieran estallado esas luchas de clase tan potentes. Desde su fundación el grupo sobrevivía, como decía, en una semiclan-

destinidad y su actividad y sus miembros salían adelante a duras penas. Pero he aquí que en 1953 estalla en Berlín-Este una revuelta obrera que se extiende rápidamente por casi toda la Alemania Oriental, forzando al régimen a hacer importantes concesiones. Luego tienen lugar los levantamientos polaco y húngaro del otoño del 56. El grupo S o B encontraba en esos acontecimientos una confirmación clamorosa de sus tesis sobre la naturaleza del nuevo tipo de sociedad de clases aparecida en el Este. Pero además, algo todavía más importante, los consejos obreros húngaros y su federación casi inmediata a escala de un país entero, daban testimonio de la capacidad del proletariado moderno para crear instituciones autónomas que pudieran servir de fundamento a una nueva sociedad. Y de golpe, el grupo encontró una relativa audiencia y un dinamismo renovado: fue en aquel preciso momento cuando yo lo conocí y doy fe de la fiebre y la emoción que reinaban en él.

Hasta ese momento, en el pensamiento de Castoriadis y de sus camaradas la noción de autonomía estaba esencialmente circunscrita al ámbito marxista, pues en definitiva se trataba de la autonomía del proletariado: veleidades de actividad autónoma (siempre que fuera posible) en el trabajo, autoorganización en las luchas, autogestión… Sin embargo, ya desde el primer número de la revista y de la caracterización de la burocracia soviética como clase, hay que constatar que, a pesar del fuerte apuntalamiento marxista que Castoriadis y sus camaradas daban a la demostración de sus tesis, éstas iban a iniciar en relación con la teoría y la filosofía marxistas una divergencia que no dejaría de aumentar, al tiempo que ampliarían el campo de la autonomía hasta extenderlo a todo el conjunto de la sociedad.

En efecto, caracterizar la burocracia como clase en los mismos términos que la burguesía exige abandonar el criterio de la apropiación privada de los medios de producción como criterio para determinar la clase dominante en una sociedad capitalista. La propiedad no es más que la forma jurídica, objeta Chaulieu (Castoriadis) en «Las relaciones de producción en Rusia» (n° 2)[28]. Lo esencial es el ejercicio efectivo y exclusivo de la gestión de los medios de producción, incluida la fuerza de trabajo. Por lo tanto, la distinción pertinente, de clase, no hay que hacerla entre propietarios y proletarios, sino entre dirigentes y ejecutantes.

Esta distinción, o más bien oposición, entre dirigentes y ejecutantes, la cual se lee como una lucha de clases, no está circunscrita (como sí lo está esencialmente la oposición entre propietarios y proletarios) a la esfera de la producción. Está presente a todos los niveles y en todas las manifestaciones del hecho social, y va a convertirse en el analizador crucial de todo lo que pasa en la sociedad capitalista-burocrática del Este tanto como en la sociedad «liberal» del Oeste. Así, poco a poco el grupo va a poner en marcha una crítica no sólo de las relaciones que se entablan en la producción (que por supuesto siguen teniendo una importancia central), sino también de las relaciones entre hombres y mujeres, padres e hijos, maestros y alumnos, etc. Es decir, lo que por entonces llamábamos la crítica de la vida cotidiana.

A esta dominación (no estamos lejos aquí de un cierto pensamiento anarquista) que significa explotación, opresión,

28. Recogido en *La sociedad burocrática*. Vol. I. *Las relaciones de producción en Rusia*. Tusquets Editores, 1976.

alienación… se opone positivamente la autonomía: la asunción en sus propias manos, por parte de la gente misma, de forma colectiva, de sus luchas, de sus actividades, de su vida. La autonomía es a la vez el objetivo al que lleva esta tendencia (que para Castoriadis el capitalismo suscita en los hombres) y aquello que se manifiesta aquí y ahora contra el capitalismo. Por lo tanto, la creatividad humana que así se expresa no es algo dado; es un producto de la historia y, en tanto que objeto de un conflicto, es un valor político.

Ya que he mencionado el pensamiento anarquista –y Castoriadis fue en gran medida cooptado por ciertas corrientes anarquistas– conviene hacer aquí una precisión en lo que respecta a la relación entre autonomía y libertad. La libertad es evidentemente una condición indispensable de la autonomía, pero en absoluto suficiente. La autonomía hace un uso muy riguroso de la libertad. No se ejerce a una distancia radical con respecto a unas condiciones iniciales que, si bien no la determinan, sí la condicionan; el sujeto autónomo, ya se trate del individuo o de la comunidad, culmina una superación innovadora consciente y explícita. Así, el ejercicio de la autonomía implica su auto-limitación. Castoriadis insiste mucho en este punto, para denunciar tanto la *hybris* de la tecnociencia, por ejemplo, como aquello que él llama la «libertad-fulguración, un para-sí ficticio, desligado de todo, incluida su propia historia», al tiempo que deja claro su desafío respecto de las corrientes stirnerianas y libertarias tal y como éstas se han expresado a menudo en los movimientos artísticos.

Así, autonomía y libertad se implican mutuamente, en efecto. Pero de alguna manera las dos palabras se orientan en sentidos divergentes: la autonomía, que consiste (para un

individuo o colectividad) en darse a sí mismo sus propias reglas, hace de la libertad un uso austero, casi estoico, exige coherencia, lucidez, responsabilidad, disciplina… Aunque tenga necesidad de ella, no se apasiona en primer lugar por la plenitud exuberante de la creatividad, por el surgimiento de las singularidades, de las que los libertarios hacen el ideal de la vida, por no hablar de los surrealistas o los situacionistas. Por decirlo de otra manera, la autonomía implica la exigencia de una producción significativa para la colectividad: en este sentido es auto-instituyente (por utilizar le vocabulario de Castoriadis) y la institución así creada por sujetos libres los vincula y obliga. La autonomía no es «libertaria».

Pero volvamos sobre las consecuencias teóricas de la caracterización de la URSS en tanto que sociedad capitalista. Si aceptamos que puede haber capitalismo sin mercado, ello implica relegar a un segundo plano el análisis del capitalismo en términos de mecanismos objetivos de los que se derivan necesidades intrínsecas del capital y, con más razón, en términos de imposición a todos los intercambios de la forma-mercancía. Por el contrario, si se quiere comprender tanto las sociedades del Este como las del Oeste, lo que pasa a primer plano es desde luego la lucha entre los dos bloques, pero también, y más profundamente, la lucha de clases. Así, puede decirse que, hasta comienzos de los años 60 (en que se produce la ruptura categórica de Castoriadis con el marxismo), lo que el grupo S o B debe a Marx es esencialmente la idea de que la historia de las sociedades modernas es la historia de las luchas de clases o, dicho de otra manera, que son los hombres los que hacen su propia historia –y no mecanismos objetivos que obedecerían a leyes apremiantes como las de la naturaleza. A partir de esta idea el pensamiento de Castoriadis inicia-

rá un recorrido que lo conducirá a elaborar, en el plano filosófico, las nociones de creación histórico-social y de la historia como creación.

2. «Capitalismo moderno» y crisis de la creatividad

A partir de 1958, Castoriadis elabora una teoría de aquello que él llama «capitalismo moderno», la cual supone una ruptura radical con el análisis marxista clásico. No vamos a resumir aquí esa teoría, sino sólo a señalar una serie de rasgos clave que consagran el repudio de toda forma de objetivismo. La «crisis» que mina el capitalismo no es ya aquello que determinaría la dinámica objetiva del capital, sino que deriva de las relaciones entre los hombres. Como dirá más adelante (en 1983) Castoriadis, «el problema no es ya el capital como lo entendía Marx, sino la burocracia.» Dicho de otra manera, es el hecho de que no sólo en la actividad productiva, sino en un número creciente de ámbitos la gente es excluida de la dirección de su propia vida, si bien al mismo tiempo se le exige su participación. La burocratización supone también el desvanecimiento de la división de clases: la sociedad deja de estar constituida por una minoría de propietarios que dominan a una inmensa masa de trabajadores (que serían puros ejecutantes); más bien parece tener la forma de una pirámide en la que, a excepción de una pequeña cúspide de capitalistas y burócratas dirigentes, y de una base formada por una delgada capa de ejecutantes puros, todos los estratos intermedios –es decir, la gran mayoría– están formados por individuos que son, en proporción variable, a la vez dirigidos y dirigentes. «La única diferenciación –escribe Castoriadis (n° 35)– que tiene

una verdadera importancia práctica es la que existe a casi todos los niveles de la pirámide, salvo evidentemente la cúspide, entre aquellos que aceptan el sistema y aquellos que, en la realidad cotidiana de la producción, lo combaten.»

Otro aspecto importante es que este «capitalismo moderno» no ha sido engendrado en virtud de una evolución interna, orgánica, de un Capital cuasi-trascendental, sino por la lucha de clases. Paradójicamente, en efecto, la disolución que Castoriadis constata de la división de clases es el resultado de un siglo de luchas obreras que han obligado al capitalismo a aumentar la retribución real de los trabajadores y a disminuir el tiempo de trabajo, lo que ha salvado el sistema de una crisis de superproducción que, de otra manera, habría sido insuperable. La lucha de clases desemboca así en la casi desaparición del conflicto de clase, o al menos del papel central que éste jugaba en la dinámica social. De esta manera, puede decirse que la lucha de clases desemboca también en una salida del marxismo.

Lo cual no significa ni mucho menos el fin del conflicto. Lo que sí ocurre es que, en adelante, se considerará que el motor del mismo es aquello que Castoriadis llama «contradicción fundamental» del capitalismo, a saber: que para poder funcionar, éste exige y suscita una cierta actividad autónoma de los hombres (pues de lo contrario se hundiría), pero al mismo tiempo la inhibe y la reprime. A partir de ahí, Castoriadis dedicará su empeño en buscar nuevas bases para la perspectiva revolucionaria. Este será el objeto de obras como «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno» (n° 31, 32, 33) y «Recomenzar la revolución»[29] (edi-

29. *La experiencia del movimiento obrero*. Vol. II. *Proletariado y organizacion*. Tusquets Editores, 1979.

torial del n° 35). Se advertirá que para Castoriadis el abandono del marxismo no significa en absoluto el abandono de la perspectiva revolucionaria (al final de su vida afirmaría todavía «Soy y seré siempre un revolucionario»), sino tan sólo de su carácter ineluctable. Esta perspectiva o, más bien, esta posibilidad de la revolución, hunde sus raíces en esa contradicción fundamental y en el conflicto central que alimenta. No tiene por tanto otro fundamento que la actividad de los hombres y la liberación de su propia creatividad para acceder a la autonomía.

Esta autonomía adquiere de golpe un sentido mucho más vasto. No sólo no está ya centrada en la clase obrera y en la esfera de la producción, sino que concierne a todos los miembros de la sociedad en prácticamente todas sus actividades. Y se vuelve igualmente exigencia íntima, autonomía del individuo en relación consigo mismo. Apuntar, aproximarse y eventualmente alcanzar esa autonomía del sujeto, tal es la meta que Castoriadis va a dar a su actividad de psicoanalista. Es más, como asegurará él mismo más tarde: la sociedad autónoma no es posible sin sujetos autónomos. Por eso la revolución y el psicoanálisis guardan para él una estrecha relación.

Estas nuevas orientaciones toman forma en 1958 y pronto adquieren tal vigor y radicalidad que precipitarán una escisión en el seno del grupo en 1963. Con ocasión del golpe de Estado gaullista, en 1958, Castoriadis constata la falta de reacción de la clase obrera ante la intensificación de la guerra en Argelia y ante la amputación de su nivel de vida, y de esa falta de reacción él va a deducir un fenómeno al que dará el nombre de «privatización»: las masas, y en particular los trabajadores, desertan de la esfera pública y se repliegan a la esfera pri-

vada. Castoriadis ve en ello la consecuencia de la burocratización generalizada, que es el origen de la irresponsabilidad y de la pasividad, y de la satisfacción de las necesidades materiales mediante el consumo.

Los últimos años del grupo S o B –el nº 40, último de la revista, aparece en 1965 pero el anuncio de la disolución del grupo y de la «suspensión indeterminada» de la publicación de la revista data de junio de 1967– están marcados por un marchitamiento de su actividad interna (que lo reduce a no ser más que una especie de sala de grabación de las ideas de Castoriadis) y, en el plano exterior, por el fracaso de la tentativa esbozada de poner en práctica una nueva política revolucionaria asentada sobre la teoría del «capitalismo moderno». Pero al mismo tiempo, Castoriadis elabora y publica un texto largo, «Marxismo y teoría revolucionaria» (n° 36-40 de la revista, texto incluido en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*[30], 1975), que ofrece una primera formulación de las ideas desarrolladas más adelante en el plano filosófico.

Pueden resumirse así:

– La historia es enteramente una creación humana.

– Esta creación consiste en la génesis de formas que no son ni predecibles ni producibles mecánicamente, aunque sí están condicionadas por aquello que las precede.

– Sobre este fondo de creación humana se desata la corriente de la autonomía, aparecida en Atenas en el siglo V y

30. *La institucion imaginaria de la sociedad*. Vol. I. *Marxismo y teoria revolocionaria*. Tusquets Editores, 1983

localizable a intervalos en Occidente hasta la época moderna, donde adopta principalmente la forma del movimiento obrero y se convierte en el objetivo profundo de las luchas sociales y políticas.

– La revolución, que no es una estrategia entre otras (que se opondría, por ejemplo, al reformismo), es el acto inaugural de la autonomía, el momento en que los hombres comienzan a actuar por ellos mismos y conscientemente, instituyendo las reglas y los fines de su acción. Al hacerlo, asumen y se hacen cargo de la realización del ser como creación. Así, se ha podido decir (Axel Honneth) que Castoriadis procedía a una «salvaguarda ontológica» de la idea de revolución.

– Lo que el movimiento por la autonomía afronta no son fuerzas objetivas o naturales, sino creaciones humanas heterónomas. «Todo ello va a la par con la lucha contra el viejo orden y los viejos órdenes heterónomos, lucha que –es lo menos que podemos decir– está lejos de terminar.»

1967: nos encontramos al final del recorrido propiamente político de Castoriadis. En una circular dirigida a los suscriptores de la revista para anunciarles la «suspensión indeterminada» de su publicación, S o B estima que una actividad revolucionaria organizada no podría más que degenerar «en una sociedad», escribe, «en la cual el conflicto político radical está cada vez más enmascarado, asfixiado, desviado y es, a fin de cuentas, cada vez más inexistente». Castoriadis abandona por tanto el compromiso político y se lanza en pos de una búsqueda múltiple y extremadamente rica, sumergiéndose en la ontología, la filosofía política, la epistemología, el psicoanálisis… Estas vías Castoriadis las recorre en todos los sentidos, estableciendo entre ellas innumerables conexiones que se

convertirán en *las encrucijadas del laberinto* (el primer volumen de libros con este título apareció en 1978), de las que dan fe materialmente las múltiples notas a pie de página que reenvían de un escrito a otro.

Se trata de un laberinto apasionante, desde luego. Pero yo me pregunto si no quedó él mismo encerrado dentro. Como algunos de mis viejos camaradas del grupo, creo que en esta última etapa de su vida Castoriadis se sintió obligado a elegir entre, por un lado, profundizar o pasar a limpio sus ideas, digamos, filosóficas y, por otro lado, el re-examen crítico del estado del mundo, un estado que a partir de fines de la década de 1970 comenzó a transformarse de manera significativa.

En ningún momento Castoriadis cuestionará de manera explícita el modelo de «capitalismo moderno». No voy aquí a discutir punto por punto la validez del mismo, entre otras cosas porque sería incapaz. Digamos simplemente que dicho modelo no comporta la condición de posibilidad de aquello que se iba a producir poco después, a saber, la nueva entrada en vigor, tras treinta años de interrupción, del capital en el «sentido de Marx», o la lucha entablada –no sin éxito– por el capitalismo contra su propia burocratización, o el regreso al imperio de la necesidad de una gran proporción de los trabajadores, el paro y la pobreza de masas, la precarización de la existencia, etc.

En cuanto a la noción de privatización, podemos dudar de que la ruptura que parecería marcar con respecto al periodo anterior fuera tan profunda como creía Castoriadis. Además –y sobre todo– es una noción que no acaba de dar cuenta de los movimientos radicales que en 1968, desde Checoslovaquia a México, barrieron el mundo.

También me llama la atención una cierta superficialidad –si no es muy osado decirlo– en su caracterización de aquello que él llama la «ruina de Occidente.» Desde luego se muestra muy pesimista, y llega incluso a preguntarse si esta sociedad es todavía capaz de producir el tipo de hombre que necesita para funcionar y seguir portando en su seno el proyecto de autonomía. Pero hablar a este respecto de «ascenso de la insignificancia» o de «conformismo generalizado» apunta más a la descripción que al análisis. Yo estoy más bien de acuerdo con Octavio Paz cuando, conversando con Castoriadis, denunciaba en una ocasión el «nihilismo» de esta sociedad y lo relacionaba con la conversión de todos los valores en un único valor mercantil, «el precio», es decir, su destrucción. ¿Quizás temiera Castoriadis que semejantes formulaciones lo llevaran de vuelta al marxismo?

De igual manera, si bien es cierto que denuncia la ineptitud y la «locura» neo-liberales y la exclusividad del sentido acordado por la sociedad actual a la economía, por otra parte no quiere ver, me parece a mí, la radicalidad del modelo heteronómico que esa sociedad nos impone: la sujeción de toda vida social al «mercado autorregulador» (Polanyi), es decir, a un mecanismo, a un funcionamiento, que no es más que repetición de relaciones causales preestablecidas. Este modelo parece reflejarse de manera siniestra en el empeño frenético de los individuos en someter su comportamiento físico (deportivo, por ejemplo), sexual, afectivo, mental, etc. al modelo maquinal… Y aquí no se trata de un «orden heterónomo tradicional», sino del que aquí y ahora se va endureciendo, cada día que pasa.

Querría en este sentido citar a Hannah Arendt («La tradición oculta», sobre Kafka): «El poder de la máquina que se

apodera de K. y lo destruye no es otra cosa que la pseudo-necesidad que puede hacerse real en virtud de la admiración que le manifiestan los hombres. La máquina se pone en marcha porque tenemos necesidad de algo sublime y porque adoptamos su automatismo, el cual no será interrumpido más que por lo arbitrario, por el símbolo de la necesidad.» Y para ilustrar este tema, habría que citar evidentemente a Gunther Anders y lo que él llama la «vergüenza prometeica» del hombre moderno ante la máquina.

Finalmente, y en un plano más general, ¿no subestimó Castoriadis el nihilismo del capitalismo, cuyo motor, por así decirlo, quema el vínculo social –ya sea éste precapitalista o bien directamente anticapitalista– y lo destruye sin jamás recrearlo (hasta el punto de que hablar de «sociedad capitalista» es quizás una contradicción en los términos)? En definitiva, ¿no subestimó Castoriadis el poder de deshumanización de un sistema que produjo Auschwitz, se desvió espantado pero sin comprender nada, y después prosiguió en la inconsciencia, por vías a veces irrisorias, generalmente insidiosas y en ocasiones brutales, la misma empresa de destrucción de lo humano?

Lo que me anima a plantear estas cuestiones es la época misma, esos cuarenta años que nos separan de la disolución del grupo Socialismo o Barbarie. Aunque sin duda no las planteo en los términos en que se interrogaba el propio Castoriadis, a juzgar por las conversaciones que pude entablar con él a lo largo de aquellos años, sí creo que se inscriben en lo que es la prolongación de su recorrido. Querría terminar citando un extracto de una entrevista que concedió a la revista *Esprit* y que da testimonio de la profundidad de su mirada sobre la civilización actual:

«Preguntaba usted si la prueba de la libertad no se hace insostenible. Hay dos respuestas a esa pregunta, dos respuestas que son solidarias. La prueba de la libertad se hace insostenible en la medida en que no lleguemos a hacer nada con esa libertad. ¿Para qué queremos la libertad? La queremos antes que nada por sí misma, claro; pero también para poder hacer cosas. Si no podemos o no queremos hacer nada, esa libertad se transforma en pura figura del vacío. Horrorizado ante ese vacío, el hombre contemporáneo se refugia en el trabajoso sobre-abastecimiento de su 'ocio', en un día a día cada vez más repetitivo y cada vez más acelerado. Al mismo tiempo, la prueba de la libertad es indisociable de la prueba de la mortalidad… Un ser –individuo o sociedad– no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una democracia verdadera –y no una 'democracia' simplemente procedimental–, una sociedad auto-reflexiva y que se auto-instituye, que es capaz de cuestionar continuamente sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí será capaz de crear y, llegado el caso, instaurar 'monumentos imperecederos': imperecederos en tanto que demostración, para todos los hombres por venir, de la posibilidad de crear la significación habitando al borde del Abismo. Ahora bien, es evidente que la verdad última de la sociedad occidental contemporánea es la huida desesperada ante la muerte…» (*Les carrefours du labyrinthe* IV, pp. 65-66)[31].

31. *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Cátedra, 1998.

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 140

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 141

CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 142

CASTORIADIS
Y LA IDEA DE REVOLUCIÓN

Al apagarse la *Arietta con variazioni* de la Sonata Opus 111 de Beethoven –que una amiga de Castoriadis acababa de tocar para él, conforme a sus deseos, en la reunión de despedida a la que nos habían convocado sus allegados tras su muerte–, al finalizar esa inmensa trayectoria a través de todas las sonoridades del piano, a través de todas las materias musicales, de la más densa a la más impalpable, esa curva tensada al máximo, vibrante, inflexible, que unifica ese recorrido vertiginoso, fue realmente entonces, pensé yo, cuando la voz de Castoriadis se apagó. Al menos ese fue el momento en que yo empecé a darme cuenta de ello y, más precisamente, del hecho de que con aquella voz se había extinguido esa singularidad, esa mezcla sinérgica de inteligencia e imaginación, esa fuerza capaz de abrir ante sí el bloque opaco y compacto de la realidad, de dar lugar a una forma y a un sentido, y empujarlos hacia delante, siempre hacia delante, sin adulterarlos, a través de las «variaciones» más audaces, como Beethoven en su *Arietta*. Y de hecho, si Corneille tenía una veneración muy antigua por esa música, es probable que fuera porque reconociera en ella la analogía del acto de pensar, del pensamiento tal y como él lo soñaba.

De lo que también nos dimos cuenta, ante el hecho irremediable de esa voz ausente, fue de la modificación que ese hueco, ese blanco, operaba en el ruido de fondo de la ciudad y hasta en la algarabía del cráneo individual; como si subiera varios puntos el sonido de todos los *walkmans* en el metro, de todas las televisiones en las casas de los vecinos, como si el catastrófico fragor de la autopista se nos hubiera echado encima.

En el vacío dejado por aquella voz, que era la única entre las voces públicas, por así decirlo, que continuaba afirmándose –hasta el último momento– como la de un revolucionario, sucede como si se estrechara un poco más contra nosotros el discurso informe, lleno de ruido y de furia, de una sociedad idiota y ciega, consagrada a su mera reproducción repetitiva, dedicada pura y simplemente a funcionar.

Radicalmente extranjero al puro funcionamiento o a la repetición, el trabajo de Castoriadis, por muy imponente que pueda parecer su recorrido a la mirada retrospectiva, y a pesar de su amplitud, no inspira monumentalidad alguna. Su obra no se constituye como un monumento de construcción paulatina, etapa a etapa, siguiendo un proyecto concebido de antemano. Antes bien, nace de un impulso capaz de acompañar con un dinamismo incansable el movimiento de la realidad «histórico-social» en su pasado, su presente, su futuro potencial, en una serie de desafíos que relanzan una y otra vez ese impulso en trabajos cada vez más hercúleos e inacabables.

No se trata en estas notas de seguir ese recorrido y menos aún de hacer un balance crítico del mismo (algo de lo que sería incapaz). Querría simplemente tratar de hacer reaparecer la corriente, de alta tensión indudablemente, que impulsa y unifica la personalidad, la vida y el pensamiento de

Castoriadis, y demostrar que se trata, de un extremo al otro, de una corriente revolucionaria.

Como en una «novela de formación», Castoriadis cuenta que a la edad de doce o trece años, todavía en Grecia, tuvo su primer contacto con el marxismo y con la filosofía. No habría ya de abandonar nunca ni ésta ni la política; durante toda su vida Castoriadis concibe el estrecho vínculo que une la filosofía y la política en tanto que expresión del pensamiento crítico, del pensamiento que hace el esfuerzo de ser autónomo, de pensar por sí mismo. Tras encontrar gracias al marxismo la idea revolucionaria, esa «inmensa voz que bebe, que bebe» (Henri Michaux), que bebe la historia, todo lo real, la inteligencia y las pasiones de los hombres para convertirlas en energía creativa, no le bastará con adherirse a ella, sino que la hará suya. De tal suerte que, a través de una serie de experiencias y de rupturas, revolucionará, como un verdadero revolucionario, la idea de revolución.

Muy pronto entra en contacto con el movimiento obrero concreto: la rigidez de las Juventudes Comunistas ilegales, a las cuales se adhiere a la edad de quince años, la solidaridad de los camaradas que, detenidos y torturados por la policía de Metaxas, no lo delatan, y luego el PC griego, del que muy pronto constata que «no tiene nada de revolucionario», sino que «es una organización chauvinista y totalmente burocrática». Más aún cuando descubre también la realidad del régimen soviético, evidentemente no en los archivos del KGB, sino a través de los testimonios de militantes que, tras haber participado en la revolución, fueron golpeados de lleno por el terror bolchevique («algunos libros milagrosamente conservados de los autos de fe de la dictadura: de Souvarine, Ciliga, Serge, Barmine y, por supuesto, de Trotski»). Se adhiere a

continuación al grupo trotskista más a la izquierda, pero no tarda en tomar conciencia de los límites de la crítica trotskista del estalinismo. «La crítica del trotskismo así como mi propia concepción cobraron forma definitiva durante el primer intento de golpe de estado estaliniano en Atenas en diciembre de 1944. En efecto, se ponía de manifiesto que el Partido Comunista no era un 'partido reformista' aliado con la burguesía […], sino que pretendía hacerse con el poder para instaurar un régimen del mismo tipo que el que existía en Rusia» (*Les carrefours du labyrinthe IV*, p. 83)[32].

En aquel periodo de tormenta política y de «creación» histórica acelerada –aunque marcado también por ese terrible conformismo que dividía el mundo en dos bloques–, la audacia y la libertad del pensamiento de Castoriadis tenían algo de reconfortante, por la rapidez y la seguridad con que permitían analizar la realidad y sacar de ese análisis implicaciones teóricas radicalmente nuevas. De esta manera, su pensamiento practicaba un cuestionamiento permanente de las significaciones y de las representaciones instituidas. Este cuestionamiento él lo calificaría más tarde como «política en el sentido propio del término».

Por lo tanto, la primera ruptura se produce con respecto al marxismo-leninismo, con el resultado de que en adelante la burocracia se pensará como un estrato social *para sí*, diferenciado tanto de la burguesía como de la clase obrera. Además, en lo que se refiere al proyecto revolucionario, Castoriadis rompe con el esquema leninista en la medida en que ya no considera que ese proyecto se encarne en el partido, sino en

32. *El avance de la insignificancia,* ob. cit.

el proletariado mismo, cuya tarea deberá consistir en dotarse de formas de organización que le sean propias y que pueda controlar.

Aquella primera ruptura se consagra en 1949, con la creación, junto a Claude Lefort y otros antiguos militantes trotskistas y bordiguistas, del grupo Socialismo o Barbarie, así como de la revista del mismo nombre. Esta nueva ruptura, que es una clara consecuencia de la anterior, tiene que ver con la redefinición de la perspectiva revolucionaria. Un análisis del imperialismo todavía próximo al de Lenin planteaba como ineluctable la guerra mundial entre los dos bloques. Esa guerra habría de dejar en evidencia la naturaleza opresiva de los regímenes del Este y poner las armas en manos del proletariado, dando así la oportunidad a un movimiento revolucionario de transformar la guerra en una lucha de los trabajadores contra la burguesía y a la par contra las organizaciones y los regímenes que pretenden representarlos. Esta oportunidad vendría a ofrecer a la humanidad la única alternativa a la barbarie, que de otro modo impondría en el planeta la dominación de una capa unificada de explotadores. Socialismo o barbarie, por lo tanto… (editorial del n° 1 de *S o B*)

El enfriamiento, si puede decirse así, de ese futuro apocalíptico bajo el imperio del equilibrio del terror (en el que la guerra entra en una fase de latencia y sólo es una realidad en la «periferia»: China, Corea, Indochina, etc.) no deja sin embargo de enfrentar al proletariado revolucionario con sus dos enemigos por antonomasia: la burguesía y la burocracia. En aquel momento el trabajo de la revista gira en torno a dos ejes. Por un lado, se profundiza en el análisis en términos marxistas de los llamados regímenes de «capitalismo burocrático» en Rusia (Chaulieu/Castoriadis), en Yugoslavia

(Chaulieu y Dupont), en Alemania Oriental (Hugo Bell/Benno Sarel) y en China (Brune/Pierre Souyri). Por otro lado, la revista se centra en los movimientos sociales que estaban teniendo lugar en Occidente, mostrando la manera en que los Partidos Comunistas y las organizaciones sindicales (también las reformistas) los instrumentalizaban para sus propios objetivos de poder.

El grupo y su revista iban a atravesar un periodo de gran aislamiento, que más tarde se ha dado en llamar «travesía del desierto». Ese «desierto» era la sociedad francesa del momento, una sociedad sometida al chantaje ideológico del PC, relevado en la *intelligentsia* por compañeros de viaje como Sartre, que prohibían a todo discurso crítico con el estalinismo (como era el de S o B o el de los anarquistas) el acceso a un público que no consistiera en un puñado de militantes o intelectuales ya de entrada más o menos adeptos. En realidad, lo cierto es que aquel fue un periodo de gran fecundidad, que podemos llamar «periodo Nautilus» o «20. 000 leguas de viaje submarino».

Fue por entonces cuando di con S o B. Más exactamente, al final de aquel periodo, cuando el Nautilus trataba de aproximarse a la superficie para hacerse visible. Se encontraba aún bastantes metros por debajo, pero un día de octubre de 1956 me llegó de las vastas profundidades (a través de un compañero que quería enseñarme esa curiosidad «divertida») un pasquín. Un artículo, de hecho, que analizaba en su simultaneidad la expedición anglo-francesa contra Nasser y la intervención rusa contra los insurgentes húngaros en tanto que manifestaciones de la agresividad de dos imperialismos simétricos, de dos tipos de regímenes antagónicos pero profundamente idénticos. Aquel texto zanjó para mí de manera luminosa y

definitiva los dilemas en los que me debatía desde hacía bastante tiempo.

Así, tras algunos meses de «formación» intensiva me acabé uniendo al grupo. Cierta tarde un camarada me condujo por calles perdidas hasta llegar al local de las Sociedades de Preparación militar –mira por dónde–, que alquilaba salas de reunión. En torno a una gran mesa una quincena de individuos, sobre todo hombres, todos disimulados tras un pseudónimo (también yo tuve que buscarme uno) discutían con orden, con seriedad, sin complacencia, de los asuntos del mundo. Sobre todo, hablaban de ellos en unos términos que no tenían nada que ver con los que eran corrientes *en la superficie,* quiero decir, en el mundo donde sólo se ve la superficie de las cosas (que era, en definitiva, el mundo del que provenía yo). Había allí una empresa profundamente cautivadora. Nada que ver con el comité de redacción de una revista cualquiera (que es como a menudo se lo ha representado), que habría reunido a algunos jóvenes intelectuales destinados ulteriormente a la gloria. Algo que me seducía sobremanera de todo aquello era la paradoja de que, en su terrible aislamiento, ese puñado de individuos daba la impresión, la certidumbre –fundada con creces, persisto en creerlo–, de que lo esencial de la realidad del mundo se hallaba a su alcance, de que estaba en condiciones de explorar los salientes más extremos de la historia que se hacía en ese momento. Un Nautilus, sí, un instrumento de detección sumergido que descubría en las profundidades de las sociedades las corrientes ocultas portadoras de tempestades venideras, un laboratorio secreto donde se experimentaban herramientas conceptuales nuevas. La potencia de penetración analítica y la imaginación teórica de alguien como

Castoriadis estaban claras para muchos. Pero él no estaba ni mucho menos solo; otros se habían embarcado con él en esa exploración que tenía su propia dinámica, e incluso aquellos que estaban menos preparados que Castoriadis para la ruptura con las ideas heredadas se dejaron igualmente llevar por esa dinámica y contribuyeron a ella ampliamente. Además el grupo, con sus diversas ramificaciones en el extranjero, funcionaba un poco como un microcosmos. Los contados camaradas que trabajaban en empresas, como Daniel Mothé en la Renault o Henri Simon en Assurances Générales, aportaban una experiencia de trabajo moderna y de lucha, a través de la cual llevaban a cabo un análisis disolvente de los clichés dominantes que permitía llegar a conclusiones que desbordaban con creces el marco sociológico inmediato. A ello hay que añadir las aportaciones de los camaradas extranjeros, principalmente los de Correspondence en Detroit y Solidarity en Inglaterra que, más ligados al mundo de la producción moderna que S o B, elaboraban análisis que ponían muy concretamente en evidencia la resistencia de los obreros de base contra la organización jerárquica del trabajo, las normas, etc., y su contra-organización informal sin la cual el trabajo no se llevaría a cabo. Esta fue una aportación decisiva para la elaboración por parte de Castoriadis de su teoría del capitalismo moderno.

Por lo tanto, lo que rompe soberanamente el aislamiento del grupo o, por hilar la metáfora, el potente proyector que este Nautilus apunta sobre el mundo no es tan sólo (de hecho lo será cada vez menos) el «genial pensamiento de Marx», sino más bien la idea de revolución entendida como apropiación colectiva por parte de la gente de su propia vida. Esta y no otra es la idea capaz de hacer surgir de la sombra (donde lo

mantiene oculto la primacía otorgada a la explotación económica) el legado de las luchas contra la opresión llevadas a cabo no sólo por los trabajadores, sino también, *y en tanto que tales y no como «proletarios»,* por los colonizados, las mujeres, los jóvenes, las minorías… A partir de esta idea se impone también la revisión radical de las formas de organización, la ruptura completa con la concepción leninista del partido y de las relaciones de la «vanguardia» con el proletariado, la invención de modos de funcionamiento (modos que desde el primer momento estaban destinados al grupo mismo) que se correspondían con la idea que uno podía hacerse de lo que es una sociedad revolucionaria.

Tal era, expresado en unas cuantas líneas directrices, el trabajo que se llevaba a cabo en aquel laboratorio sumergido. La primera confirmación de su valía la constituyó la revuelta de los obreros de Berlín Este en el año 1953. Ahora bien, es en el otoño de 1956 cuando asistimos verdaderamente a la aparición del planeta Neptuno en el lugar y el momento previstos por Le Verrier. Ni una sola de las concepciones que circulaban por entonces implicaba la condición de posibilidad de una insurrección de los obreros organizados en consejos contra la burocracia, a no ser la de Castoriadis y sus compañeros. Un momento extraordinario para este puñado de proscritos ideológicos: el orgullo de recibir la adhesión de la Historia a sus ideas, el entusiasmo ante el heroísmo y la creatividad de los insurrectos húngaros y la emoción ante el trágico resultado del levantamiento. Un exceso de emoción, al que Castoriadis se entrega con largas improvisaciones al piano.

En el periodo que sigue a continuación, un Castoriadis sobreexcitado, inspirado por la revolución húngara, cree ver despuntar por fin algunos indicios de la posibilidad de cons-

truir una organización revolucionaria y produce un texto programático que en mi opinión es uno de los más audaces e imaginativos de su carrera de revolucionario. En una primera entrega de «Sobre el contenido del socialismo»[33] (*S o B*, nº 22), extrapolando a partir de las creaciones más avanzadas del movimiento obrero y retomando, sistematizando y amplificando las proposiciones de Pannekoek y de los comunistas de consejos[34], construye un modelo coherente de proyecto socialista sobre el principio de la autogestión generalizada. En una segunda entrega, invierte en cierto modo la perspectiva de tal suerte que, sirviéndose de ese proyecto como de un revelador, descubre en la sociedad capitalista la raíz profunda de su sistema de dominio, su irracionalidad, su crisis esencial.

«En todas partes, la estructura capitalista consiste en organizar la vida de los hombres *desde el exterior*, en ausencia de los interesados y contra sus tendencias y sus intereses.» (*S o B*, nº 22, p. 4); «En los hechos, el capitalismo se ve obligado a apoyarse en la facultad de autoorganización de las colectividades humanas, en la creatividad individual y colectiva de los productores, sin la cual no podría subsistir ni un solo día.» (*ibid.*, p. 4); «El proletariado insufla vida en el capitalismo contra las normas del capitalismo […] En este sentido el capitalismo es una sociedad preñada de una perspectiva revolucionaria.» (*ibid.*, p. 6)

Ruptura, de nuevo, con el marxismo, esta vez en torno a un punto crucial. Ya no hay «leyes» de la historia, ni contra-

33. La tercera entrega de este texto fue traducida al castellano en *La experiencia del movimiento obrero*. Vol. II. *Proletariado y organizacion*. Tusquets Editores, 1979.

34. http://es.wikipedia.org/wiki/Comunismo_consejista. (N. del E.)

dicciones objetivas esencialmente económicas que determinen la ruina ineluctable del capitalismo y el advenimiento no menos ineluctable del socialismo. Lo que pone en crisis el capitalismo, lo que abre la posibilidad de una sociedad libre, dándole un sentido y un contenido concretos, es la lucha de los hombres por el dominio de su propia vida: la autonomía, empieza a decir Castoriadis.

Este será el curso que seguirá en adelante el Castoriadis filósofo: desde la polis griega hasta los consejos obreros, determinadas invenciones de la historia europea instituyeron el concepto de autonomía como significación política tanto como individual. Y a su vez la aparición de esta significación descubre en el ser y el tiempo un rasgo esencial, a saber, el de que consisten en una creación. Pero antes de poder desarrollar plenamente esta teoría en todas sus implicaciones, desde la psicología hasta la epistemología y la ontología, Castoriadis tuvo que romper aún más radicalmente con el marxismo y también –o en cualquier caso eso es lo que hizo– apartarse de la actividad política.

«El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno» y «Marxismo y teoría revolucionaria» consuman la ruptura con el marxismo. El fundamento de la perspectiva revolucionaria queda trastornado. Ahora, la contradicción fundamental del capitalismo pasa a definirse así: «La organización capitalista… tiende constantemente a reducir a la casi totalidad de los trabajadores a ejecutantes puros y simples, pero se derrumbaría al instante si esta reducción llegara a realizarse por completo; está por tanto obligada, simultáneamente, a solicitar la participación de los ejecutantes en el proceso de producción *y* a prohibirles toda iniciativa… Esta contradicción se convierte en el problema cotidiano de la producción

y la lucha de clase de los trabajadores se vuelve inmediatamente una impugnación permanente de los fundamentos del sistema» (n° 23, p. 61). «Marxismo y teoría revolucionaria» extiende esta contradicción a todos los aspectos de la vida social y política. De golpe el proletariado ha dejado de ser el portador exclusivo del proyecto revolucionario, ni siquiera el agente esencial de la crisis; semejante sujeto privilegiado de superación de la sociedad capitalista ha dejado de existir. La división política pertinente se establece entre aquellos que aceptan el sistema y los que lo combaten.

De esta manera, la perspectiva revolucionaria sobrevive a la ruptura con el marxismo, si bien profundamente transformada. En lo sucesivo esa perspectiva revolucionaria se encarnará en todas las luchas emprendidas contra la dominación en uno u otro de sus aspectos. Asimismo se halla inscrita en los deseos que el capitalismo frustra radicalmente y que persisten en la subjetividad de cada uno. «Tengo el deseo, escribe Castoriadis (hablando de alguna manera para todos y cada uno, o casi) y siento la necesidad, para vivir, de *otra* sociedad distinta de la que me rodea… Deseo y exijo que antes que nada mi trabajo tenga un sentido que yo pueda aprobar, aquello para lo que sirve y la manera en la que está hecho, que me permita prodigarme realmente y hacer uso de mis facultades tanto como enriquecerme y desarrollarme… Yo deseo saber con todos los demás lo que ocurre en la sociedad… Pido poder participar directamente en todas las decisiones sociales que puedan afectar a mi existencia o al curso general del mundo en el que vivo… Yo deseo poder contemplar al otro como a un ser semejante a mí y absolutamente diferente, y no como un número… Yo deseo que el prójimo sea libre porque mi libertad comienza

allí donde comienza la libertad del otro…» (*L'institution imaginaire de la société*, pp. 126-127).

En este momento de su trayectoria vemos que Castoriadis se encuentra muy cercano, sin que llegue nunca a reconocerlo, a lo que siempre ha sido, me parece, la concepción anarquista, que hace entrar en resonancia e incluso en sinergia la revuelta del individuo con el movimiento social. Pero para él no se trata más que de una transición. Muy pronto iniciará un cambio de actitud que lo conducirá a desviarse definitivamente de la política. Los camaradas que se separan de él en 1963 y se reagrupan en torno a la revista mensual *Pouvoir Ouvrier*, dirán que el abandono del marxismo no puede llevar más que al abandono del compromiso revolucionario, desoyendo, ellos también, el ejemplo anarquista. De hecho, este alejamiento de la política se consuma, en mi opinión, a través del «descubrimiento» –explicaré más adelante el porqué de las comillas– y la teorización de aquello que Castoriadis llama la privatización.

En un principio este fenómeno se describe como parte integrante del capitalismo moderno, del que Castoriadis publica el análisis en los números 31 a 33 de la revista (de finales de 1960 a principios de 1962). Afecta a todas las categorías de la población y «expresa la crisis profunda de la sociedad contemporánea. Reverso riguroso de la burocratización, manifiesta la agonía de las instituciones sociales y políticas que, tras haber rechazado a la población, se ven ahora rechazadas por ella. Es el signo de la impotencia de los hombres ante la enorme maquinaria social que han creado y que no llegan a comprender ni a dominar, la condena radical de esta maquinaria…» (n° 33, p. 71). En esta etapa, sin embargo, la privatización no imposibilita la perspectiva revolucionaria;

forma parte de las condiciones nuevas que invitan a repensarla de arriba abajo, lo cual es el objeto mismo del texto «El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno». Incluso si Castoriadis constata que la clase obrera «… no llega ya a dar a esta lucha [la que lleva a cabo en la empresa] una prolongación a escala de la sociedad, porque no encuentra ya ninguna organización, ninguna idea, ninguna perspectiva que se distinga de la infamia capitalista, ningún movimiento que simbolice la esperanza de nuevas relaciones entre los hombres…» y que «los trabajadores, al igual que los demás individuos, tratan de fabricar un sentido a su vida mediante el consumo y el ocio» (n° 33, pp. 74-75), no concluye a partir de ahí que no haya ya nada que hacer. Decide, al contrario, inventar una nueva política revolucionaria que, por lo demás, y por las líneas que el grupo llega a definir en esos comienzos de los años sesenta, en la práctica se halla bastante próxima a la que preconiza en aquel mismo momento la Internacional Situacionista.

Tras la escisión de 1963, Castoriadis se absorbe cada vez más en su gran diálogo interno con el marxismo y el grupo se repliega sobre la revista. Nadie parece capaz de impulsar la puesta en práctica de esta nueva política, de esta nueva forma de ser revolucionario. Día tras día Castoriadis, y el grupo con él, cree verificar una y otra vez este proceso de privatización. Ahora bien, esa retirada de las masas –en adelante se dirá más bien «la gente»– fuera de la esfera política priva al intelectual revolucionario, antes que nada, de los instrumentos de su crítica, pues, como hemos visto, esos instrumentos han de proveerlos las luchas concretas de los miembros de la sociedad. Asimismo le priva también, evidentemente, del interlocutor natural de su acción, con lo que se arriesgaría a decir cualquier

sinsentido y a hablar en el vacío. Queda, por así decirlo, abocado a la filosofía.

En realidad, con la distancia, este «descubrimiento» de la privatización me parece más bien como un desencanto, una desilusión –pero una desilusión ilusoria, a mi modo de ver. Pues a fin de cuentas, el que las masas o la «gente» no intervenga colectivamente en la sociedad para poner en cuestión el sistema capitalista como tal, ¿es realmente un fenómeno tan nuevo? ¿Es realmente imputable al capitalismo moderno? Lo cierto es que podemos remontarnos tan lejos como queramos en la historia del capitalismo sin dejar de observar que semejante cuestionamiento no se ha producido más que en contadas ocasiones, en momentos revolucionarios excepcionales. El resto del tiempo esa puesta en cuestión ha sido obra de aparatos burocráticos que pretendían representar a la clase obrera y hasta las aspiraciones de libertad en general, aparatos respecto de los cuales S o B no se cansó de demostrar que sólo actuaban por su cuenta. En cuanto a los movimientos más o menos autónomos de los trabajadores –pero también de las mujeres, de los jóvenes, etc.–, se han desencadenado casi siempre en torno a reivindicaciones particulares, a veces incluso categoriales, cuyo eventual significado universal ha quedado esencialmente implícito. No pretendo decir que todo haya sido siempre parecido. En el curso de los cuarenta o cincuenta últimos años, los movimientos ciertamente han cambiado de forma de organización, de objetivos, de sentido (el sentido de un movimiento como las huelgas del 95 en Francia sobrepasa infinitamente sus propios objetivos) y asimismo ha evolucionado la manera en que el poder los trata; pero no se han detenido. El descubrimiento radical de la privatización me parece cuando menos abusivo, si no ilusorio.

Para mí ahí hay algo que suena falso: como si, digámoslo, Castoriadis hubiera querido justificar mediante una causa objetiva algo que no era sino una decisión –la de retirarse de la política– personal, cuyas motivaciones subjetivas, más que comprensibles, serían a un tiempo la decepción, el aburrimiento ante una situación que daba una impresión repulsiva de repetición y el deseo de dar a sus ideas una prolongación filosófica…

A partir de ese giro dado a su recorrido, Castoriadis no dejará de volver una y otra vez sobre la constatación de la privatización. La reformula en numerosos artículos, entrevistas o conferencias publicadas en *Las encrucijadas del laberinto*. A mí me la saca a relucir –y sin duda también a otros– cada vez que evoco la eventualidad de «rehacer la revista». Dejó incluso de ser una mera constatación para pasar a ser una denuncia a menudo acerba. Veía la privatización en acción hasta en fenómenos como aquellos que movilizaron a decenas y hasta centenares de miles de alemanes contra la instalación en la RFA de misiles Pershing, o contra la ampliación de un aeropuerto en Francfort –mientras que la instauración del «estado de guerra» en Polonia parecía dejarlos fríos. «No tienen inconveniente en manifestarse contra los peligros biológicos de la guerra o contra la destrucción de un bosque; desinteresándose totalmente de los envites políticos y humanos ligados a la situación mundial contemporánea» (*Les carrefours du labyrinthe IV*, p. 17)[35].

Mayo del 68, con todo, le hace salir de su reserva. Participa en el movimiento, si bien con la discreción que su estatus de extranjero le impone. Por añadidura, más tarde lo defendería

35. *El avance de la insignificancia…,* ob. cit.

fogosamente contra los autores de *La pensée 68*[36]. Sin embargo, una vez pasado ese intermedio, el concepto de privatización empezará de nuevo a ejercer para él una función de pantalla sobre la realidad. Está claro que ver o no ver la revolución como una potencialidad del mundo en el que se vive es en buena parte una cuestión de elección y que la idea de revolución actúa como un analizador, creo que irreemplazable, de este mundo, que permite descubrir –y puede que en determinados casos ocultar– sus realidades profundas. La paradoja del concepto de privatización radica en que, surgido de una mirada revolucionaria sobre la sociedad, haya venido a enmascarar ciertos aspectos de la misma.

En los años que precedieron al Mayo del 68 el diagnóstico que nosotros –en S o B– hacíamos de la sociedad francesa era el siguiente: encefalograma plano. Ahora bien, algunos camaradas me han *hecho ver* con posterioridad las luchas que podían hacer presagiar y que quizás prepararon la explosión de Mayo. ¿O se trata de una ilusión? Imposible de decir. Pero lo que sí podemos hacer es juzgar que es siempre más interesante, por lo menos, *ver* lo que pasa a nuestro alrededor. Al parecer no fue eso lo que Castoriadis optó por hacer en el periodo que siguió. Yo creo que la pantalla de la privatización terminó por ocultarle a la vez la realidad de los movimientos que

36. Se trata del panfleto que publicaron en 1986 Alain Renaut y Luc Ferry, que denuncia el «antihumanismo» como pensamiento propio de Mayo del 68. La contundente respuesta de Castoriadis, que analiza el absurdo vínculo establecido sin argumentos por Ferry y Renaut entre el «antihumanismo» y los acontecimientos de Mayo, se puede leer en «Los movimientos de los años 60», en *El avance de la insignificancia…,* ob. cit. (N. del E.)

estaban teniendo lugar (y de hecho incluso sus rasgos nuevos) y las transformaciones del capitalismo de las que aquéllos esbozaban la crítica. Es más, minimiza el impacto que estas transformaciones tienen sobre el modelo de «capitalismo moderno» definido por él mismo, en la medida en que contradicen la racionalización en que consistía esa modernización. Se diría que se le escapa el punto de vista de los dominados y que, de golpe, olvida que la esencia misma de esta sociedad es la dominación, que la *ultima ratio* de su racionalización sigue siendo la dominación, lograda al precio de monstruosos absurdos.

Si olvida estos aspectos no es más que en el análisis concreto de una sociedad actual que, en el fondo, ha dejado de interesarle. Porque no los olvida, evidentemente, en el plano mucho más general de la oposición entre autonomía y heteronomía, y no deja de decir que nuestra sociedad se asienta sobre la heteronomía. Así, si a sus ojos la perspectiva revolucionaria parece haber entrado en una especie de suspenso, de latencia, la idea de revolución sigue jugando en su pensamiento un papel central. La revolución es el momento inaugural de la autonomía, la cual no es un estado sino una ruptura. La autonomía *no es más* que momento inaugural. La revolución es la autonomía en el campo político.

El momento propiamente filosófico del recorrido de Castoriadis se sitúa por lo tanto en una prolongación directa de su momento político (y su proyecto no pierde en radicalidad, pues trata nada menos que de revolucionar los fundamentos mismos del pensamiento occidental). Lo prolonga, sí, pero al mismo tiempo también lo cierra y esto no tanto porque su pensamiento (habiendo por así decirlo pasado página) se despliegue en un campo diferente, sino porque, paralela-

mente a su marcha esencial de ruptura, manifiesta una tendencia a la clausura, al cierre. Como si, una vez planteada la autonomía en el horizonte de lo humano en todos sus aspectos, una vez planteado el vacío de la determinación en el corazón del ser y el tiempo como creación pura, ese pensamiento, cada vez que se agarra a objetos particulares, sobre todo en el campo histórico-social, tuviera tendencia a endurecerse, a encerrar ese objeto en una racionalidad exhaustiva y hasta en una funcionalidad –que Castoriadis me perdone.

A mi modo de ver, es lo que ocurre, como decía antes, con la noción de privatización, que al principio (en el pasaje citado más arriba) describía el repliegue de las personas en la esfera privada –último recurso que les queda– y que se termina traduciendo en el hecho de que la sociedad actual ya no produce el tipo antropológico que necesitaría para su supervivencia, sino un tipo –cínico, egoísta, irresponsable, etc.– que conviene a las exigencias a corto plazo de su funcionamiento.

Desde la distancia, la teoría del capitalismo moderno puede parecer una conceptualización abusiva en la medida en que no contiene ni siquiera en germen la posibilidad del vuelco catastrófico en la relación de fuerzas que se iba a producir en las sociedades capitalistas a partir de mediados de la década de 1970, ni la restauración de la «utopía del mercado autorregulador» (la «gran transformación» de Polanyi, pero al revés) a que ha dado lugar, por mucho que se hubiera demostrado más que «absurda».

Otro tanto sucede con la burocracia y, más todavía, con la tendencia a la burocratización, que en tanto que conceptos se revelan, a la luz de las recientes evoluciones, demasiado exclusivos. «Para orientarnos en el mundo social contemporáneo tal

y como éste existe, el objeto esencial, central, por lo que respecta a las estructuras del poder, la economía e incluso la cultura, es visiblemente la burocracia y los aparatos burocráticos… Lo cierto es que el problema es la burocracia y no el 'capital' en la acepción de Marx», declara en 1983 (*Les carrefours du labyrinthe II*, p. 84)[37]. En el curso de una conversación que tuve con él hace algunos años le cogí por un momento a contrapié, cuando le sugerí que la expresión «sociedad capitalista» era una contradicción en los términos, toda vez que la relación mercantil, de la que el capitalismo se empecina en hacer el modo único y exclusivo de intercambio entre los hombres, consistía en una negación de la relación social y de toda relación simbólica, pues el capitalismo era esencialmente de-socialización y no sobrevivía más que devorando las relaciones sociales, ya fueran éstas heredadas o bien secretadas por los hombres a pesar de él. En concreto –me objetó–, *en la realidad,* no nos oprime la relación mercantil sino la burocracia. No me convenció. Es posible que los intentos actuales del capitalismo por desburocratizarse (mediante el nuevo *management*, la externalización, etc.) estén condenados al fracaso, pero entretanto imponen relaciones entre dominantes y dominados que son acaso todavía más intensas que las relaciones burocráticas.

Me limitaré simplemente a nombrar el que se me antoja como el concepto más artificial y cerrado a la historia de cuantos haya producido Castoriadis: la noción de «estratocracia» (referida a la URSS). Para terminar, querría referirme a otra manifestación de esa tendencia a la clausura. A todo aquel que haya tratado a Castoriadis le habrá llamado la atención la paradoja de un pensamiento tan radicalmente libertario en su con-

37. *Dominios del hombre: Encrucijadas del laberinto II.* Gedisa, Barcelona, 1986.

tenido y tan reticente a abrirse en la práctica al pensamiento ajeno. Me burlo de las explicaciones psicológicas que puedan darse a este respecto. El hecho es que en el pensamiento de Castoriadis «el otro», su singularidad irreductible, tiene un papel muy difícil de desempeñar. Cierto, la racionalidad es creación, la coherencia misma es creación, pero a pesar de todo la alteridad plantea a la coherencia un serio problema si ésta no quiere acabar reduciendo a aquélla. De alguna manera, la autonomía proclama: que una infinidad de «otros» se despliegue, pero que tampoco exageren con su alteridad… porque habrán de rendir cuentas de cara a la coherencia interna y externa y, en todo caso, deberán renunciar a su alteridad si no están con la mayoría… En el pensamiento de Castoriadis «el otro» desempeña un poco el papel molesto de la mariposa que puede acabar desencadenando una tormenta en Europa porque ha batido sus alas en la Amazonía. Hay ahí, a mi entender, una contradicción, o al menos una tensión cuyo sentido me gustaría tratar de elucidar… después de haberla ilustrado con una anécdota y con mi propia experiencia.

La anécdota se remonta al momento en que el grupo debatía la cuestión de la organización. El camarada Seymour, sudafricano blanco y matemático –y como tal muy estimado por Castoriadis– caía sin embargo en el error de compartir los puntos de vista de Lefort sobre los peligros de la organización revolucionaria. A fin de corregir esa tendencia suya, Castoriadis lo invitó una noche a su casa. Al día siguiente nos anunció: «Le he dado la vuelta como a una *crêpe*». Siendo matemático, y por lo tanto inteligente, su desacuerdo con Castoriadis no podía explicarse más que por un grumo de ceguera que bastaba con disolver por medio del razonamiento. Sin embargo a los dos días, tras una noche, sin duda, de

sueño inquieto, la *crêpe* había vuelto a caer sobre su lado malo.

En lo que respecta a mi propia experiencia, me quería referir a mi decisión, en 1964, de dejar el grupo S o B. Una vez que los opositores a Castoriadis se separaron de sus partidarios, entre los que me contaba, podemos decir que el grupo se puso a hablar con una sola voz, la de Castoriadis. Una voz sin duda fuerte y apasionada, la «inmensa voz que bebe, que bebe», que se bebía el mundo, la Historia, pero también a todas las demás voces, que absorbía para sí todo lo que uno u otro podía decir, de tal suerte que el grupo ya no era más que su cámara de resonancia. Lo cierto es que ya no nos oíamos al hablar, ya no nos oíamos al pensar. Y en cuanto a mí, la situación me puso –literalmente– enfermo. Abandoné el grupo sin dejar constancia del más mínimo desacuerdo, pues ya no era capaz de saber ni lo que yo mismo pensaba.

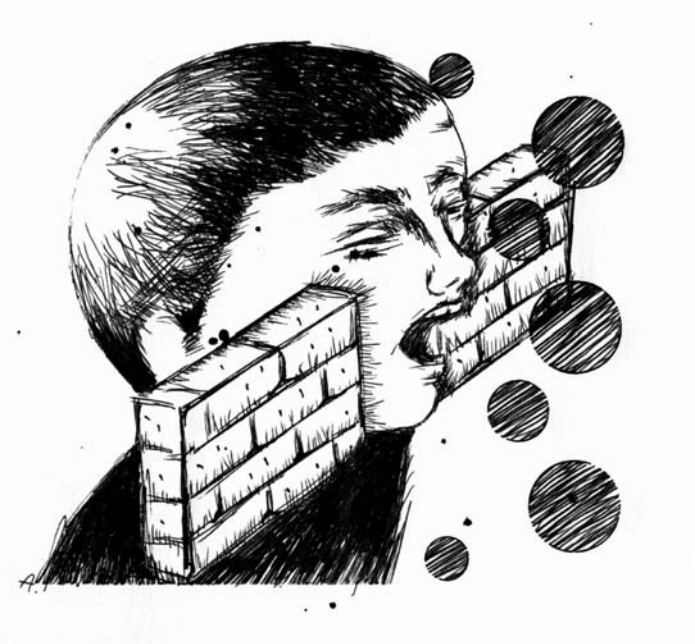
Lo que estaba en juego en la crisis que atravesé por entonces, y por la que pasó el grupo y que lo condujo rápidamente a su disolución, no era tanto la mayor o menor susceptibilidad del pequeño *ego* de cada uno, ni tampoco una dinámica de grupo que comprometiera su fecundidad. Lo que estaba en juego era la esencia misma del lenguaje y lo que ésta tiene de difícil y, acaso, de inasumible. La relación que mantiene el lenguaje con la realidad –ya la «constituya», la «desvele» o lo que se quiera– no tiene lugar más que en un proceso que es siempre singular, que es interminable y que no puede realizarse más que en la multiplicidad de los seres parlantes (dicho lo cual, tengo la impresión de no hacer sino repetir algo que, para el psicoanalista que fue Castoriadis, sólo puede sonar a verdad primordial. Qué remedio, continúo…). La convicción que entraña la palabra ajena, la adhesión a esa palabra, recorre también un parejo periplo singular que la confronta a la experien-

cia, a la visión de cada uno –de Seymour, por ejemplo. De lo contrario no hay más que ilusión, condicionamiento, ceguera. Evidentemente no era eso lo que se producía en el grupo. Pero comprometido como estaba éste en la elaboración de un discurso que fuera coherente con la experiencia y que estuviera a la vez en ruptura con los demás discursos, era vital para cada miembro del grupo el poder verificar por sí mismo la consistencia y la cohesión de la palabra en tanto que palabra –en tanto que sistema lingüístico, que dirían algunos. Este ejercicio autónomo del lenguaje era incompatible con el hecho de que toda palabra, todo pensamiento individual se veía instantáneamente, desde su nacimiento, engullido, digerido y asimilado en un gran todo que parecía estar allí siempre de antemano.

Hace algunos años, charlando con Castoriadis, me divertí en definir al ser humano como «una quimera de simio y vacío», lo que me valió de su parte una sonrisa benévola, toda vez que en su fuero interno me trataba sin duda de poeta o de gracioso. La tarea de cada uno de nosotros consiste en escrutar ese vacío, extrayendo de éste el potencial inagotable de creación que constituye de suyo el ser –de lo contrario uno no deja de ser simio o por el contrario vuelve a serlo. Fue precisamente eso lo que me faltó en el momento en que, por un reflejo de supervivencia, huí del grupo. Hube entonces de empeñarme en hallar de nuevo un vínculo, una conexión con lo real por medio de palabras, de fragmentos pequeños, de palabras vacilantes y a menudo poco claras, pero que al menos yo podía adelantar sin petulancia autodestructiva –o eso es lo que me parecía a mí– en la medida en que se dejaban trabajar por lo turbio, es decir, por la parte irreductible de sombra de lo real. La parte, precisamente, que el pensamiento de Castoriadis reserva a los «magmas» de significaciones inaferrables median-

te la sola «lógica conjuntista-identitaria». La misma parte ante la cual, sin embargo, dicho pensamiento, en su dimensión de experiencia vital, se torna a mi entender rígido, se crispa, se cierra o tal vez nunca deja de perderse en la política y la filosofía en un discurso perentorio, sin poder salir de la alternativa de la afirmación o la negación, construcción creativa o demolición polémica, para arriesgarse en la conjetura u osar una intuición luminosa que, por parcial, no podía tener cabida en una coherencia soñada como circular, cerrada.

A pesar de que él sabía perfectamente que ésta no podía quedar cerrada, porque la coherencia es de suyo creación, porque él no era el único ser pensante –por mucho que a cada cual le cueste admitir eso– y porque quedan tantas preguntas por responder (una infinidad, precisamente una infinidad). Hay una de ellas en concreto que Castoriadis, con todos nosotros en Socialismo o Barbarie, hemos ignorado; no fuimos los únicos, pues ante ella todo el pensamiento del siglo, y en última instancia la razón humana misma, vacila o pasa de largo. Me estoy refiriendo, evidentemente, a la cuestión planteada por el hecho concentracionario, la Shoah, los genocidios, es decir el derrumbamiento, bajo los golpes del nihilismo capitalista, de la certidumbre de que «*questo è un uomo*». Tal vez Castoriadis hubiera debido considerar ese espanto ante lo indeterminado del ser, germen de la locura del siglo XX, como una de las «significaciones imaginarias» (por emplear su vocabulario) centrales de la sociedad moderna. Por otra parte, ¿cómo se entreteje esto con la búsqueda de la autonomía? ¿Sabremos vivir con esa angustia sin volvernos locos? ¿Seremos capaces de darle la vuelta, transformándola en goce de la libertad? Etc. Estos interrogantes –y otros, ciertamente– a los que Castoriadis no respondió dejan su obra no solamente inacabada, sino abierta.



CRISIS.qxp 13/9/07 09:06 Página 168

CRISIS DE PALABRAS[38]

Me aproximo al encuentro del paisaje que la luz del alba despliega como en el primer día del mundo, adentrándose con su claridad en la lejanía, haciendo centellear cada relieve, cada color, como un agua de manantial sobre los guijarros. Me aproximo sobre este saliente del altiplano al encuentro de un golfo de horizonte donde viene a morir toda una marejada de crestas, un golfo de horizonte que desde la infancia es para mí como un puerto, como los brazos grandes y abiertos de un amigo.

Contemplo, reconociéndolo, este paisaje tan familiar y voy a su encuentro. Me he prometido un regreso feliz a este lugar. Sin embargo, hete aquí que las palabras del reencuentro no me vienen y entonces, sin poder salir de mí mismo, me quedo mudo y ausente… Asombrado escalofrío de horror: «no siento nada, no experimento nada…». Ya no sé hablar a las cosas de aquí, o bien ellas han dejado de hablarme a mí, lo que viene a ser lo mismo; ya no me conmueven, han dejado de suscitar en mí las palabras a través de las cuales las reco-

38. Texto original aparecido en el núm. 1 de la revista *Mortibus*, primavera de 2006.

nozco, y que a partir de las cosas y de mí mismo funden esa mezcla que constituye el *aquí* y nos consumen como una carbonilla reveladora de un orden potencial del mundo. Una primera alarma, aquella mañana: ¿no es verdad que desde entonces vivo en un sin-sentir, incapaz de experimentar ya nada? ¿Será acaso una costumbre que he adoptado? Una cara costumbre, sí, que cultivaría para protegerme, pero… ¿para protegerme de qué? ¿No será más bien una forma de impotencia? Lo que percibo es una especie de apisonamiento de mi propia sustancia sobre sí misma, un aplastamiento de la pequeña nada a través de la cual día tras día la vida se revela inacabada y todavía ávida, y de entre cuyos labios nacen sin duda las palabras. Lo que percibo es el sufrimiento sordo de aquel que se sorprende a sí mismo a punto de quedarse abandonado, deshabitado.

Una nueva alarma, aquella tarde en la que mi amiga me miró con gesto melancólico y me dijo: «Ya no me dices nada» y luego, rectificando muy deprisa: «Ya no me cuentas nada.» Vana rectificación, pues era otra manera de decir lo mismo. La palabra del uno es el deseo del otro. ¿Y cómo «se hablan» los amantes, qué es lo que habla en el amor? La totalidad del ser, evidentemente. El «cuerpo», sí (del que el puritanismo ambiental ha hecho una entidad separada), pero el cuerpo entendido como proyección espacial de una carga de expresividad, de querer decir, de significación, que se revela en su resplandor, descarga, explosión, orgasmo, desconcierto y gozo de sentirse y revelarse completamente *rostro* –aquello que en el ser ve y se hace ver-, hasta las propias entrañas: convertirse por completo en palabra.

Así que ya no me quedaban palabras, para mi amiga yo no era ya palabras. Quizás la había perdido, la había extraviado

en mi silencio, o bien callaba porque ella había dejado de escucharme, que a fin de cuentas es lo mismo. Tuve miedo.

Miedo es una de las palabras a las que me agarré. Descubrí que algo pasaba dentro de mí que estaba tal vez a punto de destruirme o al menos de alterarme, de adulterarme, algo que suscitaba con respecto a mí mismo una sensación de extrañeza, o más bien de *extrañamiento*: me encontraba en un lugar familiar, sin asperezas, conocido hasta en el más mínimo detalle pero a la vez incomprensiblemente hostil; y he aquí que de pronto reconocí, en este lugar, no otra cosa que mi propio yo. Una vez que mi conciencia hubo llamado a esta sensación «miedo», fue como si me reprimiese, como si me estuviera nombrando a mí mismo en ese miedo: al menos esa palabra era terriblemente mía, era muy yo. Sin orden ni concierto, se imponía con una evidencia y una integridad que equivalía a la verdad.

En medio de aquel desamparo recuerdo haberme colgado de otra palabra, «aburrimiento». Al descubrírmela un día «en la lengua», como quien dice, surgió como una evidencia para describir mi estado; y si bien en aquel momento preciso me pareció un eufemismo, no por ello dejó de sorprenderme e incluso de escandalizarme. Porque la doctrina oficial concerniente a la vida que yo llevaba entonces la calificaba nada menos que de apasionante y yo llevaba ocho años convenciéndome de ello.

Unos ocho años antes, en efecto, el otoño de 1956 había trastornado al universitario rumiante que yo era, perplejo frente al estado de un mundo que me parecía bloqueado –paralizado, asfixiado– por la tensión y la amenaza de ruptura cataclísmica entre dos regímenes que se presentaban como «órdenes» del mundo y que se mostraban a mis ojos como

igualmente monstruosos (pues no veía cómo yo mismo, o cualquiera que se considerara un ser humano, podía ser capaz de reconocerse en ellos). En aquellos días, dos acontecimientos más o menos simultáneos habían venido a iluminar por la violencia el insostenible doble sistema de opresión: la expedición de los franceses e ingleses en Suez contra Nasser (inmediatamente abortada por los verdaderos amos del mundo) y la insurrección húngara, que no tardó en ser aplastada por los tanques rusos. Mientras yo tanteaba por mi cuenta en un intento por comprender lo que de profundamente revelador tenía esta conjunción de acontecimientos, el azar vino a ponerme entre las manos un texto breve que proponía un análisis unitario y que, sobre todo, ponía al día aquello que yo presentía de una manera por así decirlo afectiva, a saber: el tenor radicalmente liberador y creador de la revolución de los consejos obreros en Hungría. Ya el nombre mismo del grupo que había firmado el texto, esas dos palabras potentes y temibles que lo componían –Socialismo o Barbarie–, me pareció que por sí solo enunciaba por fin de manera clara y grave la verdadera y terrible encrucijada del mundo de entonces.

Desde aquel momento me entregué en cuerpo y alma a una aventura apasionada y (lo sigo pensando) apasionante, que me llevó a explorar, por decirlo así, las grandes profundidades de la realidad contemporánea, alumbrándolas con un dispositivo de ideas constantemente enriquecido y que parecía irresistible; una aventura que me llevó a frecuentar a hombres y mujeres de ambientes para mí lejanos y misteriosos, como por ejemplo los «obreros» (con el aura que esta palabra tenía por entonces); que me inició también –y de forma bastante brusca– en unas formas de relación entre los individuos basadas en la estima y la confianza, a la par que en una exi-

gencia mutua llevada hasta la intransigencia por la tensión misma que engendraba la empresa común. En fin, después de tantos años tan vanamente desperdiciados enhebrando sobados párrafos de disertación para que los exámenes pudieran verificar mi conformidad, empecé a aprender a escribir, es decir a reconocer, entre el rigor y la inventiva propios de la escritura, los arriesgados parajes de la libertad de pensar.

Años impulsados por cada hora de mi vida, salvo aquellas que tenía que emplear en «ganármela», por una fiebre de descubrimientos, de confrontaciones, de experimentación con ideas nuevas y con nuevas formas de «hacer política». Años, en este sentido, constantemente críticos.

Crítico fue también, en consecuencia, el día en que noté que empezaba a aburrirme. Me aburría en las reuniones del grupo y me aburría escribir para la revista –más que escribir lo que hacía era redactar, al igual que redactaba entonces comunicados para la agencia France Presse. Sin duda me aburría también con mi amiga y seguramente conmigo mismo. «Aburrimiento», sin embargo, como «miedo», era una palabra-pantalla que no decía la verdad de lo que me ocurría; pero sí me sorprendió y en cierto modo me desconcertó, obligándome a mirarme al espejo y a desmantelar el aparato de palabras, razones y constreñimientos morales y racionales que enmascaraban, como un pueblo Potemkin[39], mi miseria, esa deserción subrepticia que me vaciaba de mí mismo.

Al igual que el Supermacho de Jarry, que seguía pedaleando hasta adelantar en *sprint* a los trenes a pesar de llevar

39. Algo se define como *Pueblo Potemkin* cuando se quiere describir una cosa muy bien presentada para disimular su desastroso estado real. (N. del T.)

mucho tiempo muerto, así también yo –salvando todas las distancias– seguía razonando, discutiendo, escribiendo artículos, militando y, en definitiva, funcionando. En realidad no hacía más que eso: funcionar.

¿Qué había pasado? ¿Qué es lo que se había roto o transformado? El remedio que encontré por entonces a mi enfermedad –con el que di a ciegas, guiado por una especie de instinto de supervivencia–, hoy creo que partía de un diagnóstico acertado, lo cual me permitió responder, al menos parcialmente, a todas estas cuestiones.

Me despedí del grupo sin poder formular la más mínima «divergencia» ni la más mínima crítica. Dejé de escribir artículos y creo que incluso dejé de leer los textos para el debate, que yo había pedido expresamente que me enviaran. Había decidido guarecerme, en suma, de la luz demasiado intensa o, por afinar más la metáfora, de los rayos X del pensamiento discursivo, interpretativo y globalizante. Empecé a aproximarme a la superficie de las cosas. De una manera más bien instintiva –así como a veces, en un momento de desamparo, exprimimos entre los dedos y contra su figura la piel desnuda de un cuerpo, o simplemente una tela– yo me aferraba a la superficie de las cosas. Su superficie, o mejor: su aparición, su manifestación. En efecto, la superficie es pasiva y engañosa, mientras que la aparición es inagotable y la podemos recoger sin cesar con palabras, palabras que a su vez no son otra cosa que aparición. Tímidamente, sin proponérmelo siquiera, empecé a retener esas palabras en el momento en que surgían en la sorpresa de la presencia. Las anotaba a modo de rastros de mi periplo que, por una parte, me aseguraban que no había pasado en vano por cada lugar y que, por otra, poco a poco, iban recomponiendo un suelo firme sobre el que poder

cimentar algo: un suelo a base de palabras de las cuales yo podía responder.

Recuerdo también que me gustaba refugiarme en la orilla del Sena. Por aquel entonces la ciudad se me aparecía como una abstracción, esa ciudad que tanto había amado porque en ella descifraba, por todas partes, encarnado, el recuerdo y la potencialidad futura de la insurrección, de la revuelta. Ahora, sin embargo, ya no veía más que aquello que proyectaba sobre sus edificios y el cruce de sus avenidas, a saber, un esquema teórico de la sociedad, un sistema de poder endurecido, concretado en piedra, hormigón, acero y cables, sobre todo cables, además de costumbres, poses, muecas. El Sena era como la mirada desconcertante y maravillosamente equívoca de un rostro cerrado. Como tantos otros deprimidos, me pasaba las horas y casi los días contemplando el Sena, dejándome llevar por la fuerza de su corriente, por el flujo de las palabras.

En definitiva, para mí se trataba de reconstituirme en tanto que lugar de lenguaje y en tanto que ser de lenguaje, porque es a través del lenguaje como podemos reconocernos en el mundo y llegar al prójimo, siendo el lenguaje lo propio de cada uno. No evocaría todo esto que ahora llamo «crisis de palabras» si no pensara que puede aclarar un poco el vínculo problemático que une el discurso teórico a la palabra singular y a las condiciones que hacen que un discurso –o un simple propósito– estén animados por una verdadera virtud crítica. Porque no es suficiente con quererlo para que lo sea. Ahora bien, creo que mi «crisis» no hacía sino reflejar, con ciertas particularidades individuales, la de la actividad casi exclusivamente teórica del grupo Socialismo o Barbarie durante los últimos tiempos, que dos años más tarde acabaría provocando la disolución del grupo.

Sigo convencido de que en el momento en que encontré al grupo y durante algunos años, el movimiento continuo de invención de ideas unido a la continua confrontación de las mismas entre sí y con la realidad hacían que cada uno de nosotros viera en esta aventura que era la vida del grupo una verdadera virtud crítica. Y ello por múltiples razones, que son como la repercusión las unas de las otras a niveles diferentes.

El trabajo teórico del grupo (trabajo que no debe separarse de una cierta invención práctica inspirada por el interés en poner de acuerdo las formas de organización y el contenido de la política revolucionaria, aquí y ahora, con el sentido que nuestro análisis de las sociedades modernas nos parecía que daba a la Revolución) se encontraba por entonces inmerso en una crisis de la mirada que ciertos individuos aplicaban sobre el mundo; una crisis, por lo tanto, que afectaba a su pensamiento y a sus vidas, y que no es otra que aquella en la que caemos cada vez que se impone incoerciblemente la temible necesidad de mirar las cosas «con los sentidos sobrios», como dice Marx. Del mismo modo, evidentemente, este trabajo ponía en crisis todo un corpus de ideas recibidas o reinantes –sobre la historia contemporánea, sobre la sociedad, la economía, la política, etc.– y en particular el corpus marxista. A fin de cuentas, esta labor venía exigida e impulsada por la crisis misma que detectaba en la sociedad, una crisis cuyas manifestaciones –sobre todo la revolución húngara– venían a validar y relanzar el trabajo teórico del grupo. Puede decirse que en aquella época el discurso de S o B era auténticamente crítico porque el arsenal de conceptos que desplegaba y las armas de los insurgentes húngaros o de los maquis argelinos tiraban en la misma dirección, contra los mismos poderes de la mentira y la dominación, de la anulación del pensamiento y

de la vida misma. De golpe esos conceptos habían dejado de ser solamente conceptos y se convertían en palabras, como si, gracias a un «efecto especial», las viéramos brotar de la garganta de los rebeldes.

Así, un discurso o una voz pueden hacerse de repente efectiva y activamente «revolucionarios» en el momento en que una cierta configuración de la realidad cambiante de la historia les confiere el poder de imantar, captar, amplificar innumerables voces dispersas. La revolución se convierte entonces en esa «inmensa voz que bebe, que bebe» (Michaux).

En términos más generales, puede decirse que un texto o incluso un propósito está animado por la virtud crítica cuando el movimiento que lo impulsa entra en resonancia con el movimiento que revela en lo real; es decir, cuando surge y se forma como análogo a la crisis de lo real. A fin de cuentas, la crisis *es* lo real (o el mundo, si se prefiere esta palabra por lo que sugiere de forma, de organización), si admitimos que el estado del mundo no deja de ser una ilusión a cuyo mantenimiento contribuyen tanto las «fuerzas del orden» como la necesidad cobarde de alivio que esta ilusión suscita en cada uno de nosotros.

En cierto modo, la disposición de determinadas palabras, de ciertos discursos críticos y del que los asume se parece a la de aquellos caballos llamados «adelantados», que constantemente dan la impresión de que se anticipan a su propia carrera, lanzándose sobre el obstáculo con tal ímpetu que se diría que lo salvan por adelantado. Del mismo modo el verdadero discurso crítico, que se encuentra constantemente en desequilibrio, se abalanza sobre su objeto, su obstáculo, anticipando la ruptura, la mutación, la alteración y acaso la finalidad que

detecta en él, culminándolo de manera hipotética en su carácter deseable o temible: anticipándose así siempre a lo existente, incluso cuando se presenta como «conservador» e idealiza un momento del pasado para condenar el presente. Pero, precisamente porque subvierte el carácter fijo de las apariencias, el discurso crítico no puede a su vez quedar fijado, estabilizado en un estadio del pensamiento y de la enunciación. Sólo seguirá siendo crítico en esta pérdida de equilibrio que es descubrimiento y riesgo; he aquí el movimiento que lo mantiene fiel a sí mismo: esta caída evitada a cada paso.

La idea de revolución guarda, desde hace al menos dos siglos, una relación íntima y profundamente ambigua con la crítica. Por una parte, es cierto que esta noción de revolución ha inspirado y legitimado algunas de las tentativas más feroces para poner fin a la historia y, así, culminar el pensamiento y la invención en torno a la vida para petrificar la sociedad en un orden definitivo. Pero también, en la medida en que en sí misma encarna la figura de la actitud crítica «adelantada», la idea de revolución ha sido el punto de fuga de las más radicales andaduras críticas. La exigencia extrema que proclama de libertad y de creación del devenir común no puede ser satisfecha por aquel que se ha apropiado del anhelo de revolución por encima de la sociedad (por aquel que observa desde un planeta Sirius al que se ha subido alzándose a sí mismo por los cabellos), sino por el que ocupa esa posición arriesgada, a la vez adelantada y en contacto con lo existente, desde la cual el estado del mundo no se presenta ya como un estado sino al contrario, como *pasado*, revelando así su propia muerte y en ella sus rasgos odiosos e irrisorios.

Fue en nombre de esa fecundidad de la idea revoluciona-

ria, de cuyo potencial de energía el grupo se alimentaría hasta el final, que S o B había denunciado, desde el momento mismo de su fundación (pues de hecho se había fundado para eso), el poder letal que el estalinismo pretendía obtener a partir de la idea de revolución.

Aunque seguíamos creyéndonos «revolucionarios», lo cierto es que no «revolucionábamos» ya nada. Es verdad que el fin de la guerra de Argelia y de las luchas y debates que había suscitado parecían haber sumergido Francia en una especie de letargo; la historia, dormida, eludía conferir a nuestro discurso ese poder de imantación del que hablaba más arriba, lo que se dice un «eco». Pero a fin de cuentas, esa era la situación más frecuente con la que siempre se habían enfrentado los revolucionarios, y en ese mismo contexto se había movido S o B prácticamente desde su fundación en 1949 hasta la insurrección húngara.

Entre las épocas de ruptura social y política, la actividad de los revolucionarios siempre se ha limitado a ser un «juego del mundo» en el que de lo que se trata es de producir una simulación, una analogía del juego que se desarrolla, real pero subterráneamente, «a escala natural». Y esta actividad *in vitro* puede resultar bien fecunda, tal y como lo ha demostrado, creo yo (al menos por lo que respecta a los años 50 y 60), Socialismo o Barbarie y la Internacional Situacionista. Sin embargo, llega un momento, acaso irremediable, en el que ese laboratorio cerrado acaba convirtiéndose en una cámara de resonancia en cuyo interior los confinados toman la reverberación de sus propias palabras por las voces de la historia; han dejado de oírse y «sentirse» pensar y, embriagados por la libertad, por la volatilidad y por la gratuidad de las palabras, se ponen a soltar como burbujas las más inconsistentes enormi-

dades. Por no hablar de aquellos que buscan una salida lanzándose a la «acción», en detrimento de ellos mismos… cuando no de otros.

En cierto sentido, si S o B rompió con el marxismo fue para escapar a semejante confinamiento, asumir la desaparición del curso histórico que había llevado al movimiento revolucionario hasta –digamos– la Segunda Guerra Mundial y tratar de definir lo que podría ser el proyecto revolucionario en condiciones nuevas. Nosotros queríamos atacar la sociedad moderna con una teoría moderna que se ajustara a ella, que la mordiera de lleno, y con la política práctica a la que esa teoría apelaba. Pero ocurrió que seguimos encerrados, no tanto en un delirio –creo yo–, como en la ilusión de tener un discurso, de dirigirlo a otros, mientras que en realidad no hacíamos más que un simulacro.

Y sin embargo, a otro nivel, ese discurso ciertamente existía, articulaba ideas de forma coherente, muchas de las cuales eran pertinentes y creo que lo siguen siendo, mientras que otras han ido siendo desmentidas por los hechos o bien han actuado de pantalla a la percepción de la realidad.

Con todo, mi propósito aquí no es el de pasar revista a aquellas ideas para calibrarlas. Lo que me interesa resaltar –lo que ya entonces me interesaba sin que yo me apercibiera, y que acabó separándome del grupo–, es el hecho de que esas ideas ya no componían verdaderamente un discurso político, ni tan siquiera crítico en el sentido en que yo entendía este término, a saber, un discurso de ruptura. ¿Pero cuál podía ser la fuente de un discurso de ese tipo, si no los actos, gestos y palabras que, de entre las innumerables escenas sociales, alteran y sacuden el estado de cosas? El mutismo que creíamos constatar, al menos en la sociedad francesa, nos incitaba a

fabricar de la modernidad una imagen en forma de sistema de la cual iban desapareciendo los actores. De esta manera éramos cada vez menos capaces de oírlos (pues no hay peor sordo…). Al mismo tiempo, en el interior de nuestro grupo la cabeza más apta para el pensamiento sistemático iba ganando cada vez más soberanía, que se materializaba en una casi exclusividad de palabra. Era la primera vez que sucedía algo así. En los demás miembros del grupo se iba instalando un verdadero mutismo –o, lo que es peor, una expresión artificial, prestada. El discurso sistemático, redoblado en discurso sobre el sistema y quizás incluso –como se le ha reprochado– en discurso *del* sistema, se obsesionaba cada vez más por perfeccionar su estructura interna, por explicitar y legitimar sus fundamentos, sus condiciones de posibilidad y sus implicaciones teóricas. Tendía hacia la especulación filosófica, hacia ese sueño del pensador demiúrgico de una estructura portadora de conceptos que se articulan solos, que ya nadie tiene necesidad de enunciar porque se imponen como conocimiento y verdad. ¿Pero cómo podría un discurso que no es de nadie llegar a otros? La ruptura con lo existente seguía inscrita, incluso de manera central, en esta representación sistemática, pero como «potencia» y ya no como «acto», si es que puedo calificar así el desfase entre concepto y palabra. Es posible que la andadura de Marx haya oscilado de igual manera entre el discurso sistemático y la palabra crítica, entre la ciencia de *El capital* y la subversión intelectual del *Manifiesto comunista* o *La guerra civil en Francia*, entre la ineluctabilidad científica del derrumbamiento del capitalismo y la lucha de clases en la que están inmersos los hombres que hacen la historia: entre, quizás, la pasión que despertaron en él las rupturas de 1848 y 1871 y el retiro, si no en el mutismo del funcio-

namiento social, sí al menos en el silencio de la biblioteca del British Museum.

Inmerso en este discurso cerrado o tendente a cerrarse por construcción perentoria y disuasiva, en esta clausura sorda y muda –sorda a esa fuente de lenguaje que es la propia de cada uno– lo cierto es que, como decía, «tuve miedo» y, para salvarme, salté… ¿a la soledad? No: al ancho mundo.

De aquel encierro testimonia, a mis ojos de hoy, mi ceguera de entonces. Pues no me inquietaba siquiera por no ser capaz de encontrar las palabras que habrían podido detectar cuanto había de odioso en mi propia vida y en la realidad circundante, es decir, nada menos que las razones de mi compromiso político y de mi militancia en el grupo. «Para lo que dices hablas demasiado», me soltó un día mi amiga con una risita, o bien: «hablas sin saber…» Los límites de lo que ella entendía por «saber» yo no acababa de percibirlos. Hoy siento una especie de vergüenza al respecto. Quizás hablaba de los límites de lo que puede ser afirmado «seriamente», como se dice, asumiendo las consecuencias y respondiendo de ello. En algún sentido los límites de la afirmación propia son los límites de uno mismo y yo no los percibía. Fue necesario que el afecto bruto –el vínculo con la tierra de mi infancia, el amor por una mujer– se encontrara sin voz para que estallara el «miedo» clarificador, el miedo liberador.

«Hablando demasiado para lo que decía», incapaz por lo tanto de concebir con mis discursos una objeción que fuera de cosecha propia, es decir, incapaz también de responder válidamente por y para mí mismo o para mis amigos, no es que repitiera estúpidamente, sino que me limitaba a aplicar la teoría. Ésta creía que había aplanado los obstáculos, disuelto las oscuridades que la novedad histórica había opuesto con

éxito a las «antiguas» ideas (marxismo, etc.), a las cuales había descalificado. Como nuestra clarividencia, real o ilusoria, desplegaba frente a nosotros un horizonte sombrío y plano, un territorio ya sabido, cuadriculado, hollado y tramado, no teníamos más que meter la quinta como en una autopista –la autopista de la crítica, el largo «etcétera» de la crítica. En una autopista partir es haber llegado. Ciertamente, para la historia, para la realidad, el espacio de la novedad estaba ya acotado conceptualmente; pero para nosotros el del descubrimiento no lo estaba en absoluto. Era el todo lo que fundaba y revelaba el detalle, en vez de ser los detalles los que clarificaban y detectaban la posibilidad de un sentido de la totalidad.

Los detalles (lo real) se manifestaban ahora como verificación o corroboración de la idea y no ya como su fundamento dinámico. Un ejemplo (central, a decir verdad): la teoría deducía la necesidad de centrar nuestro discurso en gran medida en la «vida cotidiana» (la cual englobaba cuanto hay de concreto en las relaciones entre la gente, entre los sexos o entre las generaciones: el urbanismo, el ocio, el trabajo, etc.). Ahora bien, siendo cierto que la cuestión del aburrimiento se imponía como uno de los temas centrales de esta crítica, habríamos tenido que abordarla de manera apasionada y apasionante. Sin embargo tratábamos la cuestión de forma soporífera, hablábamos del aburrimiento y nos aburríamos muchísimo, porque lo que hacíamos no era más que rellenar una casilla ya dibujada y porque, investidos de un pensamiento que sentíamos como estipulado de antemano, nos encontrábamos como paralizados en una pose que nos prohibía volvernos hacia la experiencia (singular o común) para tomar el impulso de una palabra portadora, liberadora. La denuncia de una vida cotidiana alienada (por la mercancía, por la instru-

mentalidad, por las falsas apariencias…) requería, apelaba a una enunciación que no fuera a su vez un acto de alienación, que no tratara el lenguaje como un instrumento, un simple vehículo, moneda de un capital de significado producido y almacenado por la acción de una «fuerza de trabajo» teórica. Que fuera, por el contrario, como un primer gesto de emancipación cargado de esa fuerza de arrastre que la libertad tiene, como el movimiento, sólo cuando se ejercita. Nuestra voz habría entonces encontrado un acento y nuestros mensajes un estilo, el filo de la novedad, una fuerza de ruptura que los habría hecho audibles y transmisibles.

Nosotros habíamos roto con el marxismo y con su pretensión de erigirse en ciencia, habíamos roto con la idea de la ineluctabilidad de la «crisis», con la determinación de todo el campo de la realidad humana por las relaciones de producción o con el determinismo histórico. Por otro lado, habíamos conservado con mimo una idea que Marx se esforzó en mantener viva a lo largo de su obra y contra las cadenas de los precedentes: la idea de que son los hombres los que hacen su propia historia. La defensa de esta idea, sin embargo, tendríamos que haberla acompañado de la búsqueda de una práctica crítica (y en este sentido política) radicalmente diferente, ya no orientada a la comprensión totalizadora (que a medida que se extiende va perdiendo en «comprensión» del aquí y del ahora), sino plenamente abierta, precisamente, a la invención de su propia historia por parte de los hombres. Y, en la medida en que nosotros mismos tomábamos parte en ese proceso, la crítica habría tenido que partir también de nuestra propia experiencia, para elaborarla con el fin de concebir y formular ideas que profundizaran en su significado, así como

para encontrar las palabras de la lengua común que la mantuvieran viva y accesible a la sensibilidad de cada uno.

Eso fue hasta cierto punto lo que hicieron Asger Jorn, Guy Debord y algunos otros cuando decidieron transponer a la globalidad de la existencia las exigencias de libertad activa y de plenitud pasional propias de la creación artística, para usarlas como reveladores con los que iluminar los acontecimientos según van surgiendo desnudos a lo largo del tiempo. Hasta cierto punto solamente, sí, ya que por otra parte ignoraron –o más bien desdeñaron y despreciaron– los gestos, seguramente nimios y oscuros, mediante los cuales esas mismas exigencias se hacen carne, incluso hasta en los trabajos y formas de ocio en apariencia más sumisos a la dominación. Y hasta cierto punto también porque, a partir de un determinado momento, Debord se dejó hechizar por la ilusión de la teorización englobante y se obstinó en meter en algunos conceptos el sentido de todo lo real y, más vanamente aún, en emparejar esos conceptos con palabras que, como es el caso de «espectáculo», se obstinaban en querer decir otra cosa. El resultado de todo ello son esas fórmulas, a la vez crípticas e irrisorias, del estilo de «espectacular concentrado» (que pretendía resumir la enormidad del totalitarismo soviético).

No es posible escapar a la «crisis de palabras». En eso que yo llamo «mi» crisis de palabras, lo único personal es el momento en que la detecté sin llegar a explicármela, el momento en que comencé a entrever su virtud crítica, aquello que en ella contrarrestaba la influencia, la invasión cotidiana, personal y masiva, de lo muerto sobre lo vivo (a fin de cuentas, quizás las palabras toquen, o sean, lo más vivo que hay en nosotros…). Podemos decir que, en términos generales, el lenguaje es a la vez una fuente de vida y una fuente que

petrifica, pues en él constantemente lo muerto está atrapando a lo vivo. Sin embargo en las condiciones actuales de funcionamiento el poder petrificante del lenguaje está a punto de imponerse del todo, en la medida en que toman posesión de nosotros, en su repetición imperiosa (sentido de la palabra *dictadura*, según Blanchot), todas las energías mecánicas.

No se puede salir de esa «crisis», pero hay veces en que la escapatoria se deja entrever. Mayo del 68 habría sido uno de esos momentos. Si dejamos a un lado –muy artificialmente, es verdad– los efectos tangibles de la revuelta en el frente político y social, puede decirse que la expresión «toma de la palabra» (Michel de Certeau) caracteriza de manera bastante sugestiva lo que sucedió entonces. De golpe se levantó un huracán de la palabra que venía a romper con el discurso reinante en prácticamente todos los puntos, así como con el somnoliente parloteo (parecido a «risas en lata») bajo el que los *media* camuflaban el silencio de las «masas». He escrito *palabra* en singular para darle al término todo su peso –un peso que es casi activo-, que en plural se queda un poco «en el aire». Otro aspecto fundamental de aquella ruptura es la diversidad que destilaba, la impresión de innumerabilidad que dejaba tras de sí y que se afirmaba a un tiempo contra la monotonía de la voz artificial de los representantes y contra la homogeneización de los individuos en moldes cerrados: productor-consumidor, receptor de órdenes e instrucciones laborales y de consumo, votante y carne de sondeo… Sobre todo, quizás, rompía con la homogeneización más insidiosa, la que confinaba a todos y a todo en un perpetuo presente –y que venía a ser como la denegación práctica, «en tiempo real», de toda alteridad. De pronto la historia invadía la escena y lo hacía como lo ha hecho siempre en los momentos en que

surge como presencia manifiesta, casi tangible: en masa. La historia avanzaba por las calles de una ciudad sustraída de su urbanismo y se dejaba contar en mil historias. Se reconocía, en efecto, en cada historia singular, pues de golpe esa singularidad se había hecho pronunciable e inteligible. Así, por retomar la expresión de Arendt, el «viento del pensamiento» se había puesto a soplar por todas partes, reavivando en cada uno la «facultad de juzgar» acerca de lo «particular», es decir, en primer lugar acerca de su propia vida, reconociéndola y dándole un sentido. Y de golpe, al verse la palabra y la experiencia singulares legitimadas y cargadas de sentido, legítima se volvió también a ojos de cualquiera la crítica del destino que nos reserva la dominación.

Hoy, entre las brumas de una modernidad petrificada, confinada al trabajo delirante de su auto-reproducción a gran escala, mantener abierta la «crisis de palabras» nos pone a cada uno ante el reto de mantener viva una conciencia –la «facultad de juzgar»–, y nos sitúa a todos ante el desafío de oponernos, para sobrevivir, a la sustitución de lo social por lo maquinal.